



Études océan Indien

48 | 2012

Langues, savoirs et pouvoirs dans l'océan Indien
occidental

Un nouvel élargissement du corpus littéraire en malgache moderne : les traductions du Coran

Noël J. Gueunier et Nazir Morcid Ahmad



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1718>

DOI : 10.4000/oceanindien.1718

ISSN : 2260-7730

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

ISBN : 978-2-85831-203-0

ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Noël J. Gueunier et Nazir Morcid Ahmad, « Un nouvel élargissement du corpus littéraire en malgache moderne : les traductions du Coran », *Études océan Indien* [En ligne], 48 | 2012, mis en ligne le 22 septembre 2015, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1718> ; DOI : 10.4000/oceanindien.1718

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons
Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Un nouvel élargissement du corpus littéraire en malgache moderne : les traductions du Coran

Noël J. Gueunier et Nazir Morcid Ahmad

NOTE DE L'ÉDITEUR

Cet article reprend des éléments d'une conférence donnée à Paris le 24 mai 2012 dans le cadre du Centre de recherche sur l'océan indien occidental et le monde austronésien (CROIMA, Institut national des langues et civilisations orientales).

Nous remercions particulièrement MM. Ali Loiffa Halim Abdallah, auteur d'une traduction du Coran, et Mohamed Ahmed-Chamanga, qui en prépare l'édition, sans lesquels nous n'aurions pas eu accès à ce texte encore inédit, et M. El Had ben Ali Mouhamad Combo qui a aimablement fourni les DVD de ses instructions. Nos remerciements vont aussi à M. Narivelo Rajaonarimanana, professeur à l'INALCO, M. Solo Raharinjanahary et Mme Lala Raharinjanahary, professeurs à l'université d'Antananarivo, dont l'aide a été précieuse pour enrichir la documentation.

- 1 On connaît l'importance, pour la création et l'évolution des langues littéraires, des entreprises de traduction, et spécialement de la traduction des écritures saintes des religions universalistes. Ces textes nouveaux, introduits dans une culture, amènent à acclimater dans la langue littéraire en formation un ensemble de notions qui avaient été formulées d'abord dans d'autres langues souvent très différentes. La transposition ainsi opérée n'est neutre ni pour les notions d'origine (qui peuvent acquérir en s'exprimant dans une langue nouvelle des dimensions inaperçues dans les langues d'origine), ni pour la culture « cible » (qui doit souvent remanier les définitions de ses termes anciens pour faire place aux nouveaux, produisant ainsi un élargissement de ses horizons). Le rôle qu'ont joué les traductions de textes sacrés s'est vérifié dans des cas aussi éloignés les uns des autres que ceux de la traduction des écritures bouddhistes en tibétain et en chinois, et

de la traduction des écritures chrétiennes dans un grand nombre de langues: d'abord, dans l'antiquité, des langues du bassin méditerranéen (arménien, copte, latin), puis, au moyen-âge et aux temps modernes de nombreuses langues d'Europe, et plus récemment des langues de toutes les parties du monde.

- 2 Dans le cas de Madagascar on a souvent relevé l'importance de l'entreprise de traduction de la Bible, dans la première moitié du XIX^e siècle. Cette traduction a été l'un des principaux ressorts de la constitution du malgache littéraire¹. Cela ne signifie d'ailleurs pas que ce ressort ait été le seul ; la traduction ou l'adaptation d'autres monuments de la connaissance ont tenu aussi un rôle qu'on se gardera de minimiser ; il suffit d'évoquer la place, dans la suite du XIX^e siècle, des littératures scolaires, avec la traduction ou l'adaptation de tout un corps de références profanes, allant de la géographie à la médecine, aux Éléments d'Euclide et aux fabulistes... Mais ces entreprises, menées sous l'impulsion des mêmes milieux missionnaires que la traduction des Écritures chrétiennes, appartenaient en fait au même programme culturel.
- 3 Souvent déterminante dans les débuts de la constitution d'une langue littéraire, l'importance de la traduction reste essentielle dans les stades suivants de son développement : la vitalité d'une langue littéraire se mesure en grande partie aux traductions qui sont publiées dans cette langue². Signe peut-être inquiétant, dans la période récente, les entreprises de traduction en malgache ne paraissent pas très nombreuses. Cela donne d'autant plus d'intérêt à l'apparition d'un mouvement nouveau, développé depuis quelques années seulement : une littérature religieuse musulmane en langue malgache. Diffusée par écrit, imprimée ou sur Internet, mais aussi à l'oral, par radio, télévision, enregistrements sur disques, cette littérature a pour part la plus substantielle la traduction en malgache du Coran et son explication. Le présent article ne se propose pas de faire une étude approfondie de ce nouveau domaine, mais seulement d'attirer sur son développement l'attention des étudiants et des chercheurs.

Une production littéraire nouvelle

- 4 La présence de l'islam est ancienne à Madagascar : les historiens les plus récents font remonter son « impact » dans le pays aux XI^e-XII^e siècles de l'ère commune (Randrianja & Ellis 2009³). Nécessairement, cette présence a entraîné de longue date un besoin d'exprimer dans la langue les doctrines et les faits de la religion. Parmi les rares manuscrits anciens de la côte sud-est du pays qui ont été conservés (les plus vieux remontent sans doute à la fin du XVI^e siècle) se trouvent des textes arabes, notamment des fragments du Coran, accompagnés d'une traduction malgache. Ce sont les témoins de la pratique qui est encore connue aujourd'hui (chez les spécialistes du rituel ancestral, en pays antemoro) sous le nom de *fasiy*, la lecture ou récitation d'un texte avec interprétation en langue vulgaire (voir plus loin).
- 5 Nous ne suivons pas l'opinion de Ferrand, l'orientaliste et malgachisant qui a étudié ces textes vers 1900 : cet auteur n'y voyait guère qu'un charabia fautif et une accumulation de méprises grossières⁴. Au contraire, on doit noter que les fragments préservés dans ces manuscrits témoignent déjà d'une intégration dans l'outillage conceptuel malgache de notions religieuses musulmanes, comme par exemple celles de la révélation, de la prophétie, de la sainteté du nom de Dieu... Ces notions ont pu diffuser plus largement que

l'appartenance à la religion elle-même. On en a un témoignage indirect dans les contacts religieux qui ont eu lieu au milieu du XVII^e siècle dans la région de Fort-Dauphin, à l'extrême sud-est du pays : dans le Catéchisme de Flacourt, premier exposé de la doctrine chrétienne en langue malgache, une des ressources pour traduire les termes chrétiens a été la récupération de concepts musulmans, que le rédacteur avait appris par sa fréquentation des lettrés locaux familiers de la littérature des manuscrits arabico-malgaches. L'exemple le plus impressionnant de ces adaptations est sans doute la récupération par le rédacteur chrétien du concept musulman de takbir (affirmation de la grandeur de Dieu), dans sa réalisation arabico-malgache tsakabiry, pour en faire la traduction des notions chrétiennes de « prier », et en particulier de « célébrer la messe ». Le choix du terme n'était sans doute pas un hasard : l'acte central du culte chrétien, l'eucharistie, se trouvait rendu par le mot qui désigne en effet l'acte central du culte musulman, la proclamation de la grandeur de Dieu (Gueunier 1997 : 84 et 116). De tels termes manifestaient la présence, dans la pensée des lettrés qui les ont transmis, d'authentiques conceptions musulmanes. (Et on prendra bien garde de ne pas confondre ces notions avec les emprunts, beaucoup plus nombreux, que le malgache a faits à la langue arabe dans les domaines du calendrier zodiacal, de la divination astrologique, de la géomancie, etc. ; il s'agit là d'institutions parvenues certes à Madagascar depuis l'aire culturelle arabo-musulmane, mais qui n'ont en elles-mêmes pas de rapport direct avec la foi et la pratique de l'islam.)

- 6 Ceci posé, on doit convenir que – si importante qu'ait pu être pour l'histoire de la langue une expression malgache de la doctrine musulmane à ces périodes anciennes – le fait était resté fort limité, ne concernant, autant que nous puissions le savoir, qu'une région, le sud-est, et encore dans cette région seulement des milieux restreints de spécialistes du religieux (apparemment, il n'y avait jamais eu diffusion générale de l'islam dans la population). De plus, ces connaissances semblent pratiquement oubliées aujourd'hui, sauf peut-être de rares traditionnistes locaux.
- 7 Dans la pratique musulmane contemporaine (disons : à travers le XX^e siècle), l'idée de traduire le texte du Coran en malgache n'apparaissait pratiquement plus⁵. Dans la représentation ethnicisée de la société, caractéristique des temps coloniaux, les « vrais » musulmans devaient être nécessairement des étrangers, Comoriens, Indiens, ou Arabes. L'ethnographe Molet traduisait l'opinion générale en posant qu'à Madagascar « on ne peut parler de Malgaches musulmans » ; l'époque avait pourtant vu apparaître des mouvements de conversion (dans le nord) ou de réappropriation d'une tradition musulmane (dans le sud-est), mais, pour Molet, il fallait alors parler d'« islamisés »... et non de musulmans à proprement parler⁶. Et de fait, il est bien vrai que la vie religieuse musulmane portait la marque de présences étrangères : les quelques maîtres religieux instruits étaient étrangers, ou avaient puisé leurs connaissances auprès d'étrangers, sur place, ou par des voyages d'études au-delà des mers ; les prêches publics étaient récités en arabe, et l'idée de traduction malgache restait hors de perspective.
- 8 Ce n'est que vers la fin du siècle et surtout à partir des années 2000 qu'on voit apparaître une attitude différente, qui mène à ce qu'on peut appeler une véritable floraison, avec la parution presque simultanée de plusieurs traductions du Coran, partielles ou intégrales. Comment s'expliquer un changement aussi rapide ? On peut penser à la rupture provoquée par les graves émeutes dirigées contre les Comoriens dans la ville de Mahajanga (Majunga) en décembre 1976, qui avaient entraîné le massacre de centaines des Comoriens et l'expulsion de la plupart des survivants. Après cet événement

dramatique, les Malgaches musulmans, longtemps assimilés à des étrangers immigrés, ou à des « métis », de toute façon liés de près ou de loin à des étrangers, ont pris conscience de ce qu'ils devaient se définir comme une religion, et non plus comme une coutume ethnique ou locale, marginale de surcroît. C'est peu après le choc du massacre de 1976 qu'est née la première organisation nationale des *Silamo Malagasy* (musulmans malgaches), qui a tenu en 1980 son premier congrès précisément à Mahajanga⁷. Le militantisme des *Silamo Malagasy* a entraîné dans plusieurs villes des initiatives nouvelles, et aussi des controverses se traduisant souvent par des scissions. Cela a été accompagné par la croissance des villes, qui s'est accélérée depuis les années 1990-2000, et qui a amené en effet à la constitution de communautés musulmanes s'affranchissant peu à peu des allégeances régionales et coutumières. On voit maintenant se retrouver dans les mosquées urbaines, elles-mêmes souvent nouvelles ou reconstruites, des croyants qui peuvent être descendants des immigrés comoriens, ou métis, ou bien venus des communautés malgaches autrefois plus ou moins isolées du nord ou du sud-est du pays, et encore des convertis sans arrière-plan familial ou coutumier musulman. C'est la religion, et son expression dans le malgache commun des villes, qui prend alors le relais des expressions locales coutumières. *Silamo* (« Musulman ») est maintenant clairement une religion (*finoana*, *fivavahana*) et non un usage ancestral (*fomba*) ou une ethnie (*foko*).

- 9 À cette prise de conscience sociale s'ajoutent les conséquences de changements doctrinaux : d'assez nombreux jeunes musulmans malgaches ont obtenu, depuis les années 1980, des bourses d'études offertes par des pays musulmans, en Arabie, Afrique du nord, etc. Ceux qui y ont suivi des cursus religieux ont pu devenir après leur retour au pays des prédicateurs ou dirigeants de communautés. Tous n'ont pas nécessairement une orientation proprement « wahhabiste », mais tous insistent pour un retour aux fondements : même ceux qui admettent l'attachement traditionnel aux pratiques de confrérie (les *toarika* qui ont dominé la vie religieuse musulmane au XX^e siècle) insistent pour placer au premier plan les bases de la doctrine et de la pratique (la profession de foi, les prières quotidiennes, fréquemment négligées par les traditionnalistes), et pour dénoncer les aspects les plus contestables des pratiques coutumières (comme les compromis avec les cultes de possession par des esprits, *tromba*). Cette orientation nouvelle suppose que les fondements de la doctrine puissent être expliqués dans la langue parlée. Ainsi, les traducteurs se recrutent parmi ces leaders, généralement plus jeunes, et dont l'instruction religieuse dépend au moins en partie d'horizons différents de ceux de l'ancienne génération. Certains ont pu prendre contact avec des organisations qui diffusent à travers le monde des traductions du Coran dans une multitude de langues différentes. Il est sans doute significatif que l'association qui patronne l'une des entreprises de traduction dont nous allons parler porte le nom de Ligue des diplômés des universités islamiques à Madagascar.

Traduction ou commentaire ?

- 10 On a dit souvent que l'islam est, par principe, hostile à toute traduction du Coran, parce que ce Livre se définit comme la parole même de Dieu, et que, comme tel, il est *inimitable*. À plusieurs endroits du Livre, Dieu lui-même lance une sorte de défi aux incroyants : si vous en êtes capables « venez donc avec une sourate semblable, et, si vous êtes véridiques, appelez en dehors de Dieu vos témoins ! » (2, 23). Ainsi, si la traduction devait produire un texte qui, dans une autre langue, reproduirait, imiterait, le message de

l'original, ce serait une entreprise coupable et, d'ailleurs, désespérée. Mais cette interdiction de principe ne doit pas être prise littéralement : on sait que des traductions du Coran ont été composées depuis très longtemps, dans les principales langues des peuples non arabes chez qui l'islam s'est diffusé, en particulier en persan et en turc, et ensuite dans un grand nombre d'autres langues.

- 11 Le paradoxe n'est qu'apparent. Ce qu'impose la doctrine du caractère inimitable du Livre, c'est l'impossibilité de *remplacer* le texte original par une quelconque traduction. Et en effet, dans la lecture ou récitation, que ce soit en public, à la mosquée, ou en privé, à la maison, c'est toujours le texte lui-même qui est prononcé, en arabe. Mais ce texte, pour être bien compris, doit faire l'objet d'une explication ou interprétation. Et c'est dans cette nécessité que la traduction trouve sa justification – non pas pour se substituer au texte, mais à des fins pédagogiques⁸ : pour permettre au fidèle de mieux lire ce texte, en en comprenant le mieux possible le sens⁹.
- 12 C'est l'objet d'un genre littéraire, qui remonte aux origines même de l'islam, et qui est connu sous le nom de *tafsîr* (« commentaire », mot dérivé d'une racine *f.s.r.* qui donne le sens de « découvrir ce qui était caché, expliquer clairement, donner une interprétation »). Dans un contexte arabophone monolingue (celui de ses origines), le *tafsîr* consiste à prendre chaque expression, parfois chaque parole, du texte, et à la faire suivre d'une paraphrase qui en développe le sens. Mais quand il passe à un contexte linguistique non arabophone (ce qui est, comme on le sait, le cas aujourd'hui de l'immense majorité du monde musulman), le *tafsîr* doit nécessairement commencer par interpréter le texte dans la langue comprise du public. Il en résulte un glissement fréquent de sens entre commentaire et traduction, glissement qui va parfois jusqu'à la fusion des deux en une seule notion.
- 13 On a cité plus haut la pratique traditionnelle appelée chez les Antemoro de la côte sud-est de Madagascar *fasiry*, un terme voisin, tiré du même radical. Bien documentée dans les manuscrits, et encore attestée par l'ethnographie récente, elle consiste en récitation de brèves formules bilingues arabes-malgaches. Aujourd'hui incorporée dans des rituels ancestraux qui n'ont qu'un rapport assez indirect avec l'islam, tels que cérémonies de mariage, ou célébration de la nouvelle récolte du riz, elle est caractérisée par une partie en arabe (originellement un passage du Coran) et une partie en malgache, le tout récité de mémoire par un officiant appartenant aux anciens groupes privilégiés Anakara et Anteoñy, qui revendiquent une généalogie « arabe » assimilée par la tradition avec une origine musulmane. La partie malgache est censée donner la clé de ce qui est contenu dans la langue du texte - incomprise du public¹⁰. On est ici clairement dans le domaine de ce que Ferrand appelait des « islamisés », c'est-à-dire de ces groupes qui ont conservé certaines traditions d'origine musulmane, sans adhésion explicite à la religion elle-même (encore que des « réveils » musulmans puissent se manifester chez eux, s'appuyant précisément sur la connaissance de cet héritage). Mais le lien de sens est clair en tout cas : être un officiant de *fasiry*, c'est être capable de rendre en langue vulgaire le sens d'un texte en langue sacrée.
- 14 En comorien, et en *kiboŷy*, le dialecte malgache parlé dans l'île comorienne de Mayotte, les dérivés de ce radical sont même devenus les termes usuels pour rendre l'idée générale de traduction, y compris dans un contexte profane, en dehors de toute référence au Coran ou à l'enseignement religieux. Exemple tout récent de cet emploi : en février 2013, à l'occasion de la Journée internationale des langues maternelles instituée par l'Unesco, la Préfecture de Mayotte publie un fascicule contenant une traduction en shimaore (dialecte

comorien de Mayotte) et en *kiḃushi* (dialecte malgache de la même île) de la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Le fascicule porte deux titres, l'un en shimaore : *Faswiri ha lugha ya shimaore na shiḃushi...*, l'autre en malgache de Mayotte : *Tafaswiri ankimaore ndreka an-kiḃushi...* Les deux expressions signifient : « Traduction en shimaore et en malgache... »¹¹. *Faswiri* dans la première langue, *tafaswiri* dans l'autre, sont les mots pour « traduction »¹².

- 15 Pour revenir au domaine qui nous intéresse, à Madagascar comme aux Comores, les séances de *tafsîr*, à la fois exercice religieux et activité pédagogique, se tiennent régulièrement chez les maîtres musulmans les plus réputés, et publiquement dans les mosquées au cours des soirées du mois de ramadan. Ces séances fournissent la matière des prédications diffusées dans les émissions religieuses de radio et de télévision. L'essentiel de l'exercice est, comme on l'a dit, une lecture du texte, constamment interrompue pour y insérer la traduction. Pour en donner une idée, prenons l'exemple d'un bref passage, entendu d'un maître de Mahajanga :

(...) ino raha mbo hambara-Ndranahary nahandreo ?
 wa mtâzu l-yawma, misintaha lavitra be, ianareo niandroany ty,
 'ayyuhâ mujrimûn, ianareo olo mpanano ratsy,
 'a-lam 'a'had 'ilaykum yâ bani 'âdam, moa ve efa tsy nifaneky atỳ amiko, ianareo zanak'olombelo?
 'an lâ ta'budu l-ṣayṭân, hoe tsy hanaraka sitrapon'ny ṣetoany, tsy hanompo ṣetoany, izay, izay zavatra izay mila haintsika, ary tsy vita foana!
 'innahu, io ṣetoany io,
 lakum, aminareo zanak'olombelo,
 'aduwwun, fahavalo,
 mubînun, ary tsy nasitrikiny ny maha fahavalo azy, fa nasehony aminareo (...);
 wa 'ani 'budûnî, zaho, Zanahary nanamboatra an'izao tontolo izao, no tokony tompoinareo, azahoanareo ny fiadanana, azahoanareo ny tombontsoa,
 hâḏâ, ny fanompoanareo zaho
 ṣirâtun mustaqîm, io izany no lala mahitsy, fa i zanak'olombelo mbola rebireben'ny ṣetoany (...).

- 16 soit, en rendant en français la partie malgache du *tafsîr* :

(...) qu'est-ce que Dieu leur déclarera ?
 wa mtâzu l-yawma, et écarterez-vous loin, vous en ce jour,
 'ayyuhâ mujrimûn, vous gens qui faites le mal,
 'a-lam 'a'had 'ilaykum yâ bani 'âdam, est-ce que vous n'avez pas conclu pacte ici avec moi, vous enfants des humains ?
 'an lâ ta'budu l-ṣayṭân, que vous ne suiviez pas la volonté du diable, vous ne serviez (ou : adoriez) pas le diable, cela, cette chose-là, il nous faut la connaître, et cela ne s'accomplit pas facilement !
 'innahu, ce diable-ci,
 lakum, pour vous enfants des humains,
 'aduwwun, (est) un ennemi,
 mubînun, et il n'a pas caché son caractère d'ennemi, il vous l'a montré (...);
 wa 'ani 'budûnî, c'est moi, Dieu qui ai créé le monde, que vous devez servir (ou : adorer), pour que vous obteniez la paix, pour que vous obteniez la faveur,
 hâḏâ, cette adoration que vous faites de moi,
 ṣirâtun mustaqîm, c'est cela donc qui est la voie droite, mais les enfants des humains, ils sont encore égarés par le diable (...).¹³

- 17 Pour permettre au lecteur d'apprécier les effets de sens de cette méthode d'interprétation, donnons maintenant une traduction française du même passage, aussi proche du texte que possible :

Et tenez-vous à l'écart, en ce jour,
 ô criminels,
 n'ai-je pas fait contrat avec vous, ô fils d'Adam,
 pour que vous n'adoriez pas le diable,
 vraiment lui,
 pour vous,
 est un ennemi
 déclaré ;
 et pour que vous m'adoriez,
 cela
 est la voie droite.¹⁴

- 18 On saisit immédiatement les limites, et aussi les richesses possibles, d'une telle méthode. Le maître multiplie les interpellations rhétoriques adressées à l'auditeur (« qu'est-ce que Dieu leur déclarera ? », « cette chose-là, il nous faut la connaître ») ; il accumule amplifications et reprises (« ce diable-ci », là où le texte dit : « lui ») ; il laisse passer des approximations (« vous les faiseurs de mal », là où le texte original parle de « criminels »). Mais il peut donner aussi un commentaire qui établit le lien avec d'autres textes que les auditeurs doivent connaître : ainsi quand, dans notre exemple, la « voie droite » est commentée par la glose « mais les enfants des humains, ils sont encore égarés par le diable », tout disciple quelque peu attentif aura reconnu la référence à la dernière phrase de la *fātiḥa*, la première sourate du Coran, la prière qu'on récite le plus fréquemment : « guide-nous dans la voie droite, la voie de ceux que tu as comblés de bienfaits et non pas de ceux qui ont encouru colère ni des égarés ».
- 19 Le *tafsîr* oral donné en langue vulgaire est donc bien traduction. Mais il n'est pas *seulement* une traduction, puisqu'il inclut des éléments explicatifs ajoutés (et certains maîtres les développent parfois très longuement, enchaînant exemples et anecdotes), et il n'est pas non plus *complètement* une traduction, puisqu'il ne produit pas dans la langue-cible un texte suivi, comme l'était le texte dans la langue-source, mais seulement des bouts d'énoncés, traduits chacun isolément. Quand le besoin de disposer d'une traduction suivie de l'ensemble du Coran apparaît, l'une des premières idées est souvent de profiter des connaissances des maîtres de *tafsîr*, et de « recoller » en quelque sorte les bouts... Mais l'expérience prouve que le projet est difficile à mettre en œuvre¹⁵.

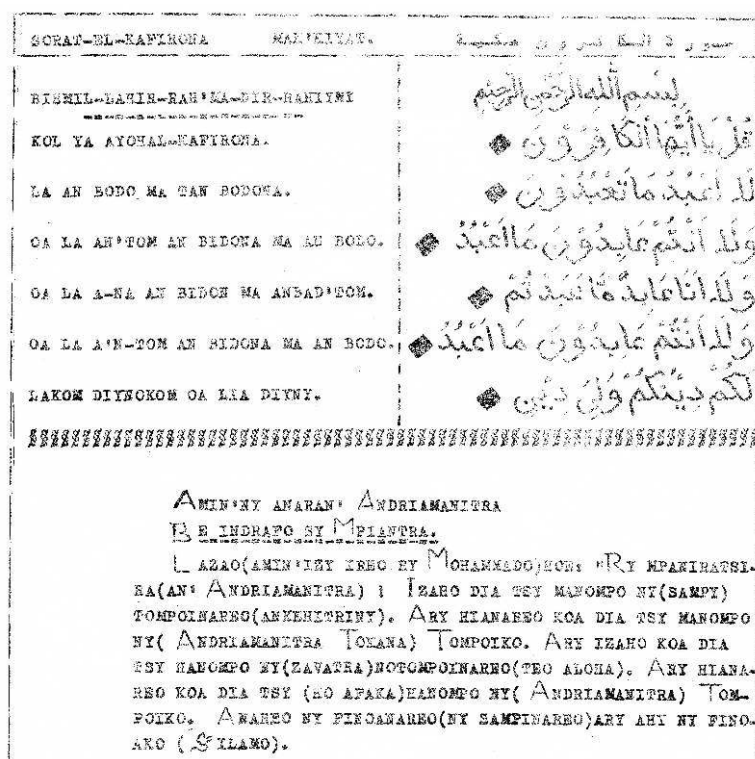
Textes religieux musulmans en malgache. Un corpus

- 20 Il nous faut maintenant décrire le corpus des textes que nous avons étudiés. Il comprend des textes imprimés ou multigraphiés, ou encore destinés à l'impression mais provisoirement encore inédits, et des enregistrements de textes donnés oralement.
- 21 Une place à part doit être reconnue à un traducteur qui doit être considéré comme un précurseur, Hadjy Sulaiman Andriantomanga. Converti issu d'un milieu sans attaches anciennes avec l'islam, ayant fait des études en Egypte, il a cherché, dans les années 1960-1970, à promouvoir des contacts entre les communautés musulmanes de régions éloignées, faisant des tournées de prédication à travers le pays, et – ce qui nous intéresse spécialement ici – diffusant une traduction de la Trentième section du Coran, aussi connue comme *Section* ou *Chapitre 'amma*¹⁶. Hadjy Sulaiman avait diffusé encore d'autres brochures, en particulier un recueil comprenant seulement 13 sourates. La présentation était très modeste : un tirage multigraphié comprenant le texte en deux colonnes, texte en caractères arabes calligraphié à la main et, en face, une translittération en caractères

latins suivant les conventions en usage pour l'écriture du malgache ; cette translittération était censée faciliter la lecture aux fidèles ne lisant pas couramment l'arabe, mais sa qualité bien médiocre la rend en pratique peu utilisable. En-dessous de ces deux colonnes on trouve la traduction en malgache (v. page suivante fig. 1). L'initiative de Hadjy Sulaiman était sans doute venue trop tôt : ses petits fascicules n'ont pas été beaucoup diffusés et ils sont aujourd'hui pratiquement introuvables.

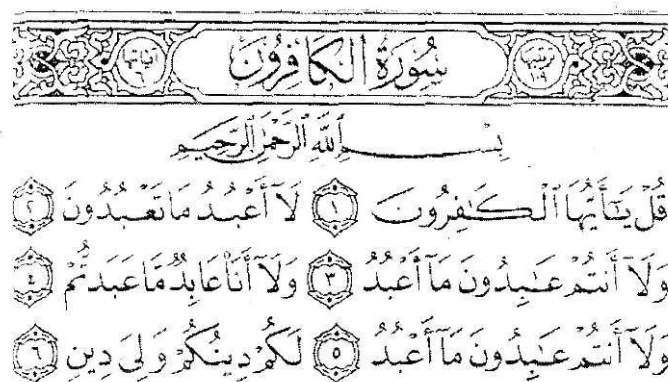
- 22 Le principe d'une publication du seul *Chapitre 'amma* a été repris récemment par plusieurs traducteurs. Une publication imprimée en 2007 en Arabie Saoudite porte le titre de *Al-Fatiha sy Joz Amma ary dikan-teniny amin'ny teny Malagasy* « le Prologue et le Chapitre 'amma et leur traduction en langue malgache », avec le nom d'un traducteur, Sheik Abousoary Saïd Arsene. Le texte arabe est présenté face à face avec la traduction. Nous n'avons pas rencontré le fascicule imprimé, mais son contenu est distribué sur Internet par le site Islamhouse, qui diffuse des traductions du Coran en de nombreuses langues.

Fig. 1. Traduction Hadjy Sulaiman Andriantomanga.



Sourate 109, *al-kâfirûna*

- 23 Deux autres traductions du *Chapitre 'amma* sont diffusées à partir d'Antananarivo, par deux associations, la *Ligue des diplômés des universités islamiques à Madagascar* (LDUIM), et l'*Africa Muslims' Agency*. Elles ne portent pas de date, mais doivent avoir été publiées à la fin de la décennie 2000. La première seulement indique le nom d'un traducteur, Rakotoarivony Hajanirina, dont le nom musulman est Djaafar ; le texte arabe, reproduit d'une édition imprimée, figure au-dessus de la traduction (fig. 2, avec le même texte que dans l'exemple précédent). La brochure de l'*Africa Muslims' Agency* quant à elle ne donne que la traduction malgache, mais, certainement, il ne s'agit là dans l'esprit des éditeurs que d'une disposition provisoire, due à des difficultés pratiques d'impression.

Fig. 2. Traduction LDUIM. Sourate 109, *al-kâfirûna*.

SOURAT 109 :
IREO TSY MPINO
(misy andininy 6)

Amin'ny anaran' Allah , ilay Be Indra fo, ilay Be Antra.

Lazao hoe : « ô ! ianareo tsy mpino » [1].
Tsy hanompo ilay tompoinareo aho [2].
Tsy hanompo ny tompoiko koa ianareo [3] :
tsy ho mpanompon'izay tompoinareo aho [4],
ary ianareo tsy ho mpanompon'ilay tompoiko [5].
Anareo ny finoanareo ary ahy ny finoako [6].

- 24 Passons maintenant aux traductions du texte complet. Deux éditions imprimées sont parues¹⁷, la même année 2008, toutes les deux avec le titre *Ny Kor'any Masina* (« le Saint Coran »). L'une est éditée par l'Institut islamique de Madagascar (INISMA), qui dépend de la fédération mondiale des Koja Shia Ithna Asheri, c'est-à-dire d'une branche du chiisme, dont les fidèles à Madagascar sont principalement des Indiens ou descendants d'Indiens (qui sont connus localement comme *Karana*). Cette communauté, autrefois décrite comme fermée sur elle-même, a commencé depuis les années 1980 une action missionnaire dirigée vers le milieu malgache, qui a conduit à l'ouverture de mosquées chiites malgaches, de collèges, etc. La publication de la traduction du Coran en malgache entre dans cette nouvelle orientation de la communauté¹⁸.
- 25 La deuxième traduction complète émane de l'Association mondiale Ahmadiyya, un mouvement, né en Inde, dont l'appartenance à l'islam est récusée par la plupart des écoles musulmanes, en raison de sa doctrine qui reconnaît son fondateur comme le « messie promis », habilité à compléter la révélation. Cette doctrine entre en contradiction avec l'orthodoxie musulmane qui déclare la révélation divine définitivement close avec la mission terrestre du Prophète Muhammad. Le mouvement ahmadi – interdit ou inquiété dans de nombreux Etats musulmans – exerce un prosélytisme actif à travers le monde, en particulier en publiant des traductions du Coran. Mais l'orthodoxie de ces traductions est régulièrement contestée. Ainsi, en swahili, la première traduction complète, qui avait été publiée (en 1953) par la Ahmadiyya, a-t-elle été vigoureusement dénoncée par les tenants de l'orthodoxie. Et c'est explicitement pour contrer le danger de la traduction « trompeuse et hérétique » de la Ahmadiyya que le sheikh Abdallah Saleh al-Farsy a publié (en 1969) une autre traduction, doctrinalement sûre¹⁹.

- 26 Un point décisif de la controverse portait sur la traduction d'un passage (sourate 33, 40) qui déclare que Muhammad est « sceau des Prophètes ». Le sheikh al-Farsy reprochait à la traduction de la Ahmadiyya d'avoir traduit cette expression par *muhuri wa manabii* (litt. « sceau, cachet [pris en un sens matériel] des prophètes »), alors qu'il proposait quant à lui une expression plus explicite : *mwisho wa Mitume* (litt. « fin, terminaison, des Envoyés »).
- 27 Un examen de deux traductions malgaches de ce passage montre qu'en effet, la controverse n'est pas éteinte. Dans la traduction de la Ahmadiyya²⁰ on lit que Muhammad est *Iraka avy amin'i Allāh, ary Tombokase ho an'ny Mpaminany [rehetra]*, litt. « Messenger venant d'Allāh, et Sceau pour [tous] les Prophètes », tandis que la version INISMA porte : *Irak'Andriamanitra, ary farany amin'ireo Mpaminany*, litt. « Messenger de Dieu, et dernier des Prophètes ».
- 28 Le mot *tombokase*, composé de *tomboka* « action d'imprimer » et de *kase*, emprunt au français *cachet*, est employé en malgache depuis le XIX^e siècle pour désigner les sceaux et cachets du gouvernement. Il traduit bien littéralement le mot arabe du texte, *kātama l-nabīyyīna*, mais, en effet, il n'implique pas nécessairement que ce « sceau » marque la fin de toute prophétie.
- 29 On note aussi le choix de deux constructions différentes, qui ne sont sans doute pas indifférentes doctrinalement : *ho an'ny Mpaminany* « pour les Prophètes » dans la version de la Ahmadiyya, en face de *amin'ireo Mpaminany* « dans les Prophètes, chez les Prophètes » dans la version INISMA.
- 30 Une troisième traduction complète nous amène à un retour en arrière, puisqu'elle a été composée dans les années 1980 (le projet en était annoncé, comme on l'a vu, au moment du Congrès musulman malgache tenu en cette année). Elle n'a encore jamais été imprimée, mais sa publication est actuellement en préparation. La carrière de son auteur, Ali Loiffa Halim Abdallah, en a fait un homme de contacts : d'origine comorienne anjouanaise, il a suivi des études à l'Ecole normale, puis exercé comme enseignant (aujourd'hui retraité) dans l'Education nationale malgache, tout en tenant longuement la position d'imam dans l'une des principales mosquées de la ville de Mahajanga. Son texte, comme tous ceux dont on a parlé précédemment, est rédigé, pour sa forme grammaticale, en malgache officiel, ou malgache standard, la langue des livres, de l'instruction, de la presse, de la radio et télévision, et des activités gouvernementales. Mais il est le seul à inclure une sensible proportion de vocabulaire « provincial », venant principalement des parlers sakalava et antalaotsy de la région de Mahajanga. Comme nous le verrons, ces choix lexicaux ne sont pas faits au hasard, ni dans le simple but de se conformer aux habitudes des locuteurs du nord-ouest du pays (dans ce cas, il aurait fallu rédiger entièrement en dialecte de la région) ; il s'agit plutôt de faire entrer dans la langue de la traduction des mots dont beaucoup ont déjà reçu un usage particulier dans les milieux musulmans, en somme, de tirer profit d'un langage musulman malgache déjà existant dans l'usage surtout oral, pour travailler à la construction d'un usage littéraire. L'expérience s'appuie en partie sur l'enseignement oral de maîtres de la région (les maîtres en *tafsīr* dont on a parlé plus haut), dont certains sont cités dans les remerciements insérés à la fin de l'ouvrage. Le résultat est parfois déconcertant pour le lecteur : non seulement on voit apparaître de temps en temps, au milieu d'une rédaction en malgache standard, des mots visiblement dialectaux (et cela est en fait peu troublant, le langage de la presse, de la radio, et aussi de la chanson, ont depuis longtemps

familiarisé les lecteurs avec ces mélanges lexicaux), mais on bute aussi régulièrement sur des constructions étonnantes, à la limite de la correction grammaticale. Dans certains cas, bien sûr, une maladresse, due par exemple au désir de calquer de près la construction de l'arabe, n'est pas exclue ; mais nous montrerons en examinant en détail quelques-uns de ces cas qu'il s'agit bien plutôt d'une recherche déterminée de moyens d'expression.

- 31 Point commun de tous ces livres : ce sont des éditions bilingues. Le texte malgache n'est pas présenté seul, mais face à face avec le texte original. Nous savons qu'il s'agit là d'une règle : jamais la traduction ne doit apparaître comme pouvant remplacer le texte. Même le tapuscrit de Ali Loiffa ne fait pas exception : le texte dactylographié a été, en vue de la préparation de l'édition, disposé par collage en face d'un texte arabe imprimé. Mais la réticence classique vis-à-vis de l'idée de traduction ne s'exprime pas dans les titres ou les avant-propos, qui comportent tous les expressions *nadikan'i...* « traduit par... » (Ali Loiffa), ou *fandikana manontolo* « traduction complète » (INISMA), ou encore *sy ny dikany amin'ny teny malagasy* « avec sa traduction en langue malgache » (Ahmadiyya). Seul le fascicule de l'Africa Muslims' Agency manifeste une précaution de langage en prenant pour titre non pas simplement « traduction », mais « essai de traduction du Saint Coran » (*andrana amin'ny fandikana ny Koro'any Masina*) dont on précise qu'il est *ilay tsy manam-paharoa*, litt. « celui qui n'a pas son second », expression malgache de la notion classique du Livre saint inimitable.
- 32 À ce corpus de textes écrits nous ajoutons, à titre de comparaison, quelques échantillons de textes oraux. La radio nationale malgache donne, depuis de longues années, une brève émission hebdomadaire, *Feon'ny Silamo* (la Voix de l'Islam), qui permet de faire entendre dans tout le pays une prédication d'un style très proche du *tafsîr* traditionnel : lecture d'un ou de quelques versets, avec interprétation et commentaire en malgache. La télévision a, plus récemment, aussi son émission religieuse musulmane *Al-Misbaah* (la Lampe, le Luminaire), qui est composée invariablement de la diffusion de la psalmodie d'un verset du Coran, tandis que s'affiche à l'écran une traduction malgache, puis d'un « exposé religieux » nourri de versets récités en arabe et, enfin, de quelques informations et reportages sur la vie musulmane dans le monde et à Madagascar.
- 33 Outre ces textes diffusés à la radio et à la télévision, nous avons aussi pu étudier des séances de *tafsîr*, enregistrées sur disques (DVD) et diffusées par leur auteur, *Fondy* (le maître, *oustadh*) El Had ben Ali Mouhamad Combo, responsable d'une mosquée de Mahajanga, où il donne fréquemment des enseignements. Contenant l'explication et commentaire en malgache de deux sourates très souvent récitées, la sourate 36, *Yâ Sîn*, et la sourate 67, *al-Mulk*, ces instructions orales offrent un point de comparaison proche, pour les choix linguistiques, des textes écrits par Ali Loiffa.

Un malgache musulman ?

- 34 Cette littérature religieuse assez nouvelle a-t-elle pour effet de faire apparaître des usages de langue particuliers à la communauté musulmane malgache, à la manière de ce qui a déjà été observé souvent à propos d'un langage religieux chrétien malgache (avec ses variantes catholique et protestante) ? C'est ce que nous examinerons en considérant d'abord le domaine phonétique, puis les questions de lexique.

Questions phonétiques

- 35 Un apprentissage des traits phonétiques et prosodiques de la langue arabe est une partie importante de l'instruction religieuse musulmane. C'est considéré comme nécessaire pour une bonne récitation des textes.
- 36 Une fois acquises pour l'usage rituel, ces réalisations phonétiques restent disponibles pour la prononciation de quelques mots importants empruntés directement en arabe dans le discours religieux. Ces mots ne sont pas très nombreux, mais ils sont fréquemment employés. Leur prononciation, sous leur forme arabe la plus « correcte » possible, crée ce qu'on pourrait appeler un « accent musulman », à l'intérieur d'énoncés en malgache. Nous relevons quelques caractéristiques de cet « accent »²¹, qui sont accessibles soit à travers les graphies mises en œuvre dans les traductions publiées, soit directement à l'oral, dans les instructions enregistrées.

Voyelles brèves / voyelles longues

- 37 La distinction de *quantité* (autrement dit de longueur), qui oppose des voyelles longues et des voyelles brèves est un trait remarquable de l'arabe²², qui fait contraste avec les habitudes phoniques malgaches. Il est particulièrement sensible dans des mots empruntés en malgache, comme : *islamo* « islam », prononcé [is'la:mu], *Allaho* « Dieu », prononcé [a'ʎa:hu]. Dans ces mots, la syllabe longue est l'avant-dernière. Selon la structure phonologique du malgache, il se trouve que cette avant-dernière syllabe porte l'accent d'intensité. Ainsi, dans ces cas, la longueur (trait provenant de la phonologie de l'arabe) et l'intensité (trait provenant de la phonologie du malgache) se rencontrent sur la même syllabe. Mais l'effet phonétique est néanmoins très caractéristique, du fait que l'allongement des voyelles longues de l'arabe est beaucoup plus prononcé que l'allongement modéré qui accompagne normalement en malgache les syllabes accentuées.
- 38 L'effet d'« accent musulman » est encore plus évident quand la longueur touche la voyelle d'une syllabe qui se trouve être différente de celle qui, selon la phonologie du malgache, porte l'accent d'intensité ; cela se produit par exemple dans la réalisation du mot : *kafiry* « incroyant, négateur (de Dieu) », prononcé [ka:'firi]. Ici, c'est la voyelle de la première syllabe du mot qui est fortement allongée [ka:], alors que c'est la deuxième syllabe ['fi] qui (en vertu des règles phonologiques malgaches) porte l'accent d'intensité. Cela produit un schéma prosodique tout à fait inhabituel en malgache.

Maintien / transformation des phonèmes de l'arabe

- 39 Les phonèmes présents en arabe qui n'ont pas d'équivalents en malgache sont assez nombreux²³. On s'attend en principe à ce qu'un grand effort soit fait pour les réaliser aussi exactement que possible ; en pratique pourtant, ce n'est pas toujours ce qui se produit, certains d'entre eux faisant l'objet de plus d'attention que d'autres.
- 40 Ainsi dans le nom même du Coran, *qur'ân* [qur'a:n], un mot évidemment prononcé très souvent, se trouvent deux phonèmes de l'arabe qui sont sans équivalent en malgache : la première consonne [q] et la troisième [ʔ]. Mais ces deux consonnes ne font pas l'objet de la même attention : en pratique, quand le mot est intégré dans une phrase en malgache, le [q] qui est, en arabe, une occlusive uvulaire, est ramené à l'occlusive vélaire [k] familière

aux locuteurs ; en revanche, on maintient en général très soigneusement la prononciation de l'occlusive glottale [ʔ].

- 41 C'est bien ce que montrent les graphies adoptées dans les diverses traductions. On trouve d'abord, forme la plus courante : *kor'any* (traductions Andriantomanga, LDUIM, INISMA, Ahmadiyya), à lire [kurʔa:ni].
- 42 Toutefois, la traduction d'Ali Loiffa écrit *koran*, ne marquant pas l'occlusive glottale, mais on peut penser qu'il s'agit ici d'une particularité plutôt graphique que phonétique, le traducteur prononce certainement [kurʔa:n].
- 43 Certains ont une réalisation qui insère une voyelle supplémentaire [u] : *koro'any* (trad. Africa Muslims' Agency), à lire [kuruʔa:ni]. D'autres simplifient la graphie, et sans doute la réalisation orale, par exemple : *koroany* (trad. Islamhouse), à lire [kuru^wa:ni] ou [kur^wa:ni],
- 44 Probablement, ces variantes, à première vue inattendues, répondent à la difficulté de prononcer la succession de consonnes [rʔ], que les locuteurs séparent donc en laissant une voyelle (de même timbre que celle qui précède) se glisser entre elles. En tout cas, ce type de prononciation est attesté aussi dans d'autres langues de la région : cela a été noté en swahili comme une variante (*kuruani*, dans le dictionnaire de Sacleux), et c'est bien connu aussi en comorien²⁴. C'est peut-être d'ailleurs par l'intermédiaire de ces langues que la forme est entrée dans le malgache des musulmans.
- 45 Un autre trait remarquable de l'inventaire des phonèmes de l'arabe est la présence d'une série de consonnes « emphatiques », dont la réalisation correcte pose un problème aux apprenants malgaches. Elle est généralement maintenue avec soin dans le nom de Dieu qui – quand il est emprunté dans sa forme arabe, et non traduit par un mot malgache (voir ci-dessous) - est articulé comme on apprend à le faire dans la récitation des prières ; on entendra ainsi *Allaho* prononcé [aɭla:hu] avec le *l* géminé et emphatisé, et la voyelle *a* très nettement allongée. Cette prononciation qu'on peut considérer comme typique de « l'accent musulman » n'est pas repérable dans les graphies.
- 46 D'autres consonnes emphatiques sont présentes dans des mots fréquemment rencontrés dans le Coran et dans le discours religieux en général. C'est le cas, par exemple, de mots comme *ṣaytân* « diable » et *ṣalâ(t)* « prière (la prière canonique des cinq heures du jour) ». Dans ces mots et beaucoup d'autres, la prononciation malgache représente typiquement les emphatiques par des approximations [t^w] et [s^w]²⁵, que l'orthographe malgache note respectivement par *to* et *so*. Quand ces termes sont maintenus et non traduits, on lit donc *shaitoany* « diable » (chez Ali Loiffa, le seul à employer ce mot).
- 47 Pour prière, on lit *soala* (Ali Loiffa, à prononcer avec l'accent sur la finale, *soalà*) ou *soalaty* (Africa Muslims' Agency) ; mais d'autres préfèrent ne pas noter l'emphatique : *salaty* (Andriantomanga), et *salat* (Islamhouse).

Mots terminés par une consonne / une voyelle

- 48 Ce dernier exemple attire notre attention sur un autre trait qui oppose les structures phonologiques du malgache et de l'arabe : on sait que le malgache a une règle en vertu de laquelle toutes les syllabes et, par conséquent, tous les mots se terminent par une voyelle. Ce n'est pas le cas de l'arabe, dont les mots peuvent se terminer par une consonne, ou très fréquemment se terminent par une voyelle qui varie selon la fonction du terme dans l'énoncé.

- 49 Pour ce trait, c'est ordinairement la structure phonologique du malgache qui impose sa réalisation. Comme c'est le cas, d'une manière générale, pour les emprunts aux langues étrangères, les mots arabes empruntés dans le vocabulaire religieux se voient affectés d'une voyelle finale, toujours la même. Ainsi on a déjà remarqué que, pour le nom du Coran, que l'arabe peut décliner entre les formes *qur'ân*, *qur'âna*, *qur'ânu*, *qur'âni*, la forme malgache a adopté une voyelle finale fixe : *kor'any*, *koro'any*, etc. ; seule la traduction Ali Loiffa écrit, comme on l'a vu, une forme sans voyelle finale, *koran*.

Questions de lexique

- 50 C'est dans le lexique qu'on s'attend à trouver l'essentiel des traits originaux d'un langage religieux, puisque ce sont les mots qui portent les notions clés des domaines qui caractérisent une religion : la doctrine, les pratiques rituelles et les mœurs. Dans quelques cas, la traduction d'une notion amène à des difficultés d'ordre morpho-syntaxique – ainsi en particulier à propos de l'expression du nombre grammatical ; nous les examinerons à propos des mots auxquels ces cas sont associés.
- 51 Une question intéressante – et sans doute le problème principal auquel les traducteurs malgaches du Coran se trouvent confrontés – est l'influence du vocabulaire chrétien malgache, développé déjà depuis presque deux siècles, depuis la première traduction de la Bible, mise en chantier dans les années 1820-1830 (et publiée entièrement en 1835). Un grand nombre d'expressions du malgache moderne, y compris en dehors du domaine religieux, découlent directement ou indirectement de cette source (Gueunier 2004, 2009). Pour exprimer des notions de la religion musulmane, doit-on, et peut-on, reprendre ce vocabulaire déjà disponible, aujourd'hui diffusé largement dans la langue commune, mais qui reste marqué comme le vocabulaire des Églises chrétiennes ? Les obstacles qui empêcheraient ces emprunts peuvent être des questions de contenu sémantique, qui opposent message musulman et message chrétien. Intervient aussi, sans doute, la question de l'opportunité d'insister plus ou moins fortement sur le patrimoine commun des deux religions, ou, à l'inverse, de marquer plus ou moins fortement une identité musulmane.

Dieu et le Prophète

- 52 Le premier choix qui s'impose à tout traducteur des écritures saintes est évidemment le mot qui servira à exprimer le nom même de Dieu. On sait qu'en malgache l'un des deux principaux noms désignant la divinité, *Andriamanitra*, a été choisi au XIX^e siècle par les traducteurs et prédicateurs chrétiens, au point que ce mot, issu de la tradition malgache, est aujourd'hui perçu par beaucoup comme un « mot chrétien », et que l'autre terme fréquent pour « Dieu », *Zanahary*, et son composé *Andriananahary*, sont, par contraste, perçus comme se rapportant plutôt aux croyances et pratiques ancestrales, donc « païennes »²⁶.
- 53 Cette opposition n'est pas tout à fait juste, puisqu'en fait, le langage chrétien n'a jamais banni *Zanahary* et *Andriananahary* (qui se trouvent en effet dans des cantiques chantés dans les églises), mais elle n'en est pas moins très répandue, au point que quand on dit *Andriamanitra*, les associations qui viennent à l'esprit sont presque toujours du côté du christianisme. Par ailleurs, dans les régions où une tradition musulmane existe de longue date, spécialement dans le nord et dans le sud-est du pays, c'est *Zanahary* (et ses variantes

régionales) qui a été employé pour parler de Dieu tel que l'islam le professe. Dans cette situation, quels sont les choix des traducteurs ? La plupart optent pour conserver le nom *Allah* ; c'est le cas des trois fascicules récents contenant la traduction du *Chapitre 'amma* (Islamhouse, LDUIM, Africa Muslims' Agency), et aussi de la traduction complète de la *Ahmadiyya*, qui pousse le souci d'exactitude phonétique jusqu'à noter constamment la voyelle longue (*Allāh*). Deux traductions ont choisi *Andriamanitra*, ce sont celles de Hadjy Andriantomanga et de l'INISMA. Un seul traducteur, Ali Loiffa, se distingue en employant *Ndrianahary*, forme usuelle dans le nord-ouest de *Andriananahary*.

- 54 Ces termes, évidemment, reviennent sans cesse, en particulier dans la traduction de la formule qui ouvre chacune des sourates (sauf une), *bi-smi l-lāhi l-raḥmāni l-raḥīmi* « au nom de Dieu le Très Miséricordieux, le Tout Miséricordieux ». On lit ainsi :

- pour ceux qui gardent la forme *Allah* :
amin'ny anaran'i Allah, ilay Be Indrafo, ilay Be Antra (LDUIM),
amin'ny anaran'i Allah ilay Be Fiantra sy be Indrafo (Africa Muslims' Agency),
amin'ny anaran' Allah, be indrafo sy be fiantrana (Islamhouse),
amin'ny anaran'i Allāh, ilay Be Fahasoavana sady Be Indrafo (Ahmadiyya);
- pour ceux qui choisissent *Andriamanitra* :
amin'ny anaran'Andriamanitra Be indrafo sy Mpiantra (Andriantomanga),
amin'ny anaran'Andriamanitra, Ilay be Fiantra, Ilay be Indrafo (INISMA);
- et pour celui qui préfère *Ndrianahary* :
amin'ny anaran-Ndrianahary be indrafo, feno famelan-keloka (Ali Loiffa).

- 55 Il faudrait examiner aussi en détail les décisions de traduction pour les deux épithètes, qui sont aussi des noms divins : *raḥmān* et *raḥīm*, deux dérivés du même radical qui exprime la bonté de Dieu. On remarque que la plupart des traducteurs ont recours à deux expressions synonymes, construites les unes sur le radical *antra* qui donne l'idée de la compassion, de la pitié et de la tendresse qu'on éprouve pour celui qui est trop malheureux, trop pauvre, les autres sur le syntagme *indra fo*, terme plus noble, très employé dans le langage chrétien, qui donne l'idée de la miséricorde comme « déplacement, inclinaison, du cœur (*fo*) ». Les constructions sont souvent attributives : *be antra* ou *be fiantra* « qui a beaucoup de pitié ». Elles peuvent être précédées d'un pronom : *ilay be indrafo* « celui qui a beaucoup de miséricorde ».

- 56 Seuls deux traducteurs ont eu recours à des solutions différentes, l'une avec *fahasoavana* « bonté », mot souvent employé dans le langage chrétien pour la « grâce », et l'autre avec le composé *famelan-keloka* « rémission des fautes » qui, introduit par *feno*, donne le sens de « plein de pardons ».

- 57 On doit noter encore que si, par souci de cohérence, les versions écrites emploient toujours un seul et même mot, à l'oral, en revanche, on peut prendre plus de liberté et mêler les différentes solutions. Ainsi, dans des instructions orales, on peut entendre le nom de Dieu articulé successivement sous deux formes, en malgache *Zanahary*, ou *Ndranahary*, et en arabe *Allāhu*, sans aucune distinction de sens (nombreux exemples dans les séances de commentaires du maître El Had²⁷).

- 58 Ces choix commandent les expressions à employer quand il s'agit de distinguer le nom propre du seul vrai Dieu (*Allāh*, terme qui comporte l'article défini *al-*) et le nom commun exprimant l'idée de « dieu, divinité » (*'ilāh*). Cette opposition est mise en œuvre dans plusieurs passages théologiquement très importants, par exemple dans le verset 3, 18 : *ṣāhida l-lāhu 'annahu lā 'ilāha 'illā huwa* « Dieu (ici *l-lāhu*, lié au mot précédent) est témoin

qu'il n'y a pas de divinité (*'ilâha*) sinon lui », formule qui est reprise dans la profession de foi de l'islam.

- 59 Lorsque c'est le mot *Allâh* qui a été conservé dans la traduction, un autre mot malgache est facilement disponible pour exprimer la notion de « divinité ». On lit alors : *manamarina i Allâh fa tsy misy Andriamanitra afa-tsy Izy* « Dieu (*Allâh*) atteste qu'il n'y a pas de dieu (*Andriamanitra*) sauf lui » (Ahmadiyya). Ali Loiffa, qui a spécialisé *Ndrianahary* comme le nom du vrai Dieu, peut aussi ici, sans crainte de confusion, employer *andriamanitra* pour « divinité ».
- 60 Une traduction qui apparaît dans l'émission télévisée *Al-Misbaah* exploite pour le même verset une opposition entre *Allah* « Dieu » et *Zanahary* « divinité » : *Allah no Vavolombelona fa tsy misy Zanahary afa-tsy Izy irery ihany* « Dieu (*Allah*) est Témoin qu'il n'y a pas de Divinité (*Zanahary*) sauf Lui seul uniquement ».
- 61 L'expression est plus délicate lorsque c'est le mot *Andriamanitra* qui a été reçu comme traduction normale du nom de Dieu. Le traducteur peut alors se trouver amené à inclure dans son texte une périphrase explicative (qui est d'ailleurs issue des commentaires classiques) : *manamafy Andriamanitra, fa tsy misy mendrika atao andriamanitra afa-tsy Izy irery* (INISMA) « Dieu (*Andriamanitra*) confirme qu'il y a pas [quelque chose] digne d'être dit dieu (*andriamanitra*) sauf Lui seul ». (L'emploi des majuscules et minuscules est ici significatif.)
- 62 À l'expression de la notion de Dieu se rattache une difficulté souvent relevée : à de nombreuses reprises dans le Livre, Dieu, dont l'unicité est sans cesse rappelée, s'exprime au pluriel, parlant de lui-même en disant « nous », ce qui est interprété comme une expression de majesté. Il arrive (mais ce n'est pas systématique) que certains traducteurs, sans doute gênés par ce pluriel exprimant l'Unicité, le réduisent à un singulier. Ainsi pour 83, 13, dans un passage où il est question de l'incroyant qui récuse le message du Prophète, et prétend n'y voir que récits de légendes : *'idâ tutlâ 'alayhi 'âyâtunâ qâla 'asâtîru l-'awwalîn* « quand nos versets lui sont récités il dit : contes d'anciens ! », la traduction Ali Loiffa donne : *Raha vakianao aminy ireo andininay dia mivolana izy : Anganon'ny ntaolo !* « quand tu lui lis ces versets nôtres alors il dit : Contes des anciens ! », ce qui respecte la forme du texte, avec le pluriel *'âyâtunâ* « nos versets ». Mais plusieurs traducteurs ont rendu ce passage avec le possessif au singulier : *ny faminania avy amiko* « les prophéties venues de moi » (Africa Muslims' Agency), ou : *ny fanambarana avy Amiko* « les révélations venues de Moi » (INISMA), ou encore : *ny FanambaraKo* « Mes révélations » (LDUIM). Les autres traductions disponibles gardent le possessif pluriel : *ny fanambaranay* « nos révélations » (Islamhouse), et : *ny Fambara avy Aminay* « les Révélations venues de Nous » (Ahmadiyya).
- 63 De manière bien surprenante, on rencontre dans la traduction Ali Loiffa au moins un cas inverse, où le texte arabe fait parler Dieu au singulier, mais où la traduction rend ce « je » par un « nous ». C'est dans le verset 36, 60, que nous avons déjà cité plus haut dans une note. Dieu y adresse un reproche aux humains : *'a-lam 'a'had 'ilaykum yâ banî 'âdama...* « n'ai-je pas fait pacte avec vous, ô fils d'Adam [pour que vous n'adoriez pas le diable] ? ». Alors que les autres traductions rendent ce passage, comme attendu, par un singulier : *moa ve tsy efa nafarako ianareo...* « est-ce que je ne vous ai pas recommandé... » (Ahmadiyya), ou : *tsy efa noferako ve ianareo* « est-ce que je ne vous ai pas prescrit... » (INISMA), Ali Loiffa quant à lui rend le passage par un pluriel : *tsy nifanome teny aminareo ve izahay, ry anaka Adama...* « ne nous sommes-nous pas donné parole, ô enfants d'Adam... ? ».

- 64 Mais ici, à vrai dire, la question n'est plus le nombre du pronom par lequel Dieu s'exprime ; il s'agit plutôt du sens profond du verbe à traduire. Quand on traduit au singulier, le verbe « j'ai fait pacte » (qui est issu du radical de *'ahd* « contrat ») se trouve rendu par des expressions qui indiquent plutôt un ordre lancé unilatéralement par Dieu : *nafarako ianareo* « je vous ai recommandé » (qui dérive d'un radical *hafatra* « message, commande »), ou : *noferako ianareo* « je vous ai prescrit » (dérivé de *fetra* « limite, bornes, restriction »). C'est pour garder l'expression d'une relation réciproque entre Dieu et les hommes que le traducteur a eu recours à un verbe *nifanome teny* « nous nous sommes donnés parole », qui exige un sujet au pluriel. La glose orale de Fondy El Had donne la même idée plus expressément encore : *moa ve efa tsy nifaney aty amiko ianareo zanak'olombelo...* littéralement, « est-ce que vous n'avez pas fait accord (mutuel) avec moi, ô enfants des humains... ».
- 65 Rendre le sens précis d'une notion, celle de « contrat » - ce qui est du point de vue du texte de départ une question de lexique – entraîne ainsi dans la langue-cible des choix de nature grammaticale, l'emploi d'une forme verbale avec la marque de la voix réciproque - *if-*, et la contrainte qui lui est associée d'un sujet au pluriel.
- 66 Le nom de *nabî*, rendu en français par « prophète », s'applique en islam à une longue lignée de personnages qui ont porté le message de Dieu aux hommes, lignée qui culmine avec Muhammad, défini comme le sceau, ou le dernier des prophètes (v. plus haut). Le mot posait lui aussi problème aux traducteurs. On sait que le terme adopté par les traductions de la Bible est *mpaminany*, étymologiquement un nom d'agent correspondant au verbe *maminany* « deviner ». Un *mpaminany* devrait donc être un « devineur » ou un « devin ». Cela ne correspond pas bien, ni pour la Bible, ni pour le Coran, à la définition du prophète qui n'est pas un devin, mais celui qui proclame le message de Dieu. Mais le mot est maintenant tellement familier, et tellement détaché de son étymologie, qu'il est difficile de s'en passer. Et, de fait, la plupart des traducteurs ont, pour rendre l'arabe *nabî*, adopté *mpaminany*, par exemple dans un texte qui évoque des échos bibliques : 2, 91, *fa-lima taqtulûna 'anbiyâ'a l-lâhi* « pourquoi donc tuez-vous les prophètes de Dieu ? », ce qui est rendu : *nahoana ary ianareo no sahy namono ireo Mpaminanin'Andriamanitra ?* « pourquoi donc osiez-vous tuer les Prophètes de Dieu ? » (INISMA), et : *nahoana kay ianareo no [mikasa] hamono ny mpaminany avy amin'i Allâh ?* « eh bien pourquoi est-ce que vous [avez cherché à] tuer les prophètes venus de Dieu ? » (Ahmadiyya). Seul Ali Loiffa s'éloigne de cette traduction reçue, en proposant *mpanambara*, littéralement « annonceur, révélateur », ce qui donne : *inona ary ny antony ianareo namono ireo mpanambaran-Ndrianahary* « quelle est donc la raison pour que vous ayez tué les prophètes de Dieu ? ».
- 67 On sait que la reconnaissance de la mission prophétique de Muhammad constitue la seconde partie de la profession de foi de l'islam, aussitôt après la proclamation de l'unicité de Dieu. Mais le terme employé pour exprimer cette doctrine n'est pas *nabî* mais un autre titre, *rasûl* « envoyé, messager ». La différence théorique est que l'envoyé de Dieu n'est pas seulement un annonceur du message divin, un prophète, mais aussi le législateur, celui qui guide la communauté sur la voie de Dieu. La distinction est, en principe, assumée par le mot malgache *iraka*, littéralement « envoyé, commissionnaire », ainsi dans : 98, 2, *rasûlun mina l-lâhi* « un envoyé de la part de Dieu ». Les expressions malgaches disent : *iraka avy amin'i Allah* (Islamhouse), *ilay Iraka avy amin'Andriamanitra* (INISMA), *iraka avy amin'i Ndrianahary* (Ali Loiffa) « un envoyé, ou l'Envoyé venant de Dieu ». Cependant, la notion est si proche de celle de *nabî* que parfois *mpaminany* se glisse aussi dans la traduction à cet endroit (LDUIM).

- 68 *Iraka* sert aussi de traduction à un mot de sens proche, *mursalîn* « les envoyés », par exemple dans 2, 252, *'innaka la-mina l-mursalîn* « tu es vraiment au nombre des Envoyés », *anisan'ireo Iraka tokoa ianao* (Ali Loiffa).

« Adorer », « Maître » et « esclave »

- 69 Pour « adorer », terme qui, en arabe, dérive du nom *'abd* « esclave, serviteur », il y avait peu d'hésitation à avoir : le terme qui convenait était le verbe *manompo*, littéralement « servir », ou au passif *tompoina* « qu'on sert ». On doit noter cependant que le malgache et l'arabe expriment cette notion avec des points de vue inversés, puisque - alors que l'arabe part de l'idée d'esclave - les formes malgaches quant à elles dérivent du nom *tompo* « maître ». (Dans cette perspective, on remarque que le français, qui dit *servir*, un dérivé de *serf*, considère les choses du même point de vue que l'arabe, et à l'opposé du malgache.)
- 70 Les expressions qui concernent l'adoration se retrouvent partout dans le Livre, comme : 2, 83, *lâ ta'budûna 'illâ l-lâha* « vous n'adorerez que Dieu », rendu en malgache à la voix active : *aoka ianareo tsy hanompo afa-tsy Andriamanitra* « puissiez-vous ne pas adorer (= servir) sauf Dieu » (INISMA), ou : *tsy hanompo afa-tsy Ndrianahary ianareo* « vous n'adorerez (= servirez) pas sauf Dieu » (Ali Loiffa), etc.
- 71 Le malgache préfère souvent l'expression au passif, ainsi pour la prière de la *fâtîha* récitée quotidiennement, les mots : *'iyyâka na'budu* « c'est toi que nous adorons » (1, 5), sont rendus par presque toutes les traductions en : *ianao irery ihany no tompoinay*, littéralement « toi seul uniquement tu es adoré (= tu es servi) par nous ». Ali Loiffa offre une traduction sans doute plus idiomatique, avec un nom circonscritiel : *aminao ny fanompoanay* « en toi, ou : vers toi est notre adoration (= notre service) ».
- 72 De ces termes on tire naturellement toute une famille de dérivés, comme *ny mpanompo* « les adorateurs » (traduisant *'âbidîn*), *ny fanompoana* « l'adoration » (*'ibâda*), etc. (En tout cela, les expressions musulmanes ne font pas un contraste marqué avec le vocabulaire chrétien, qui connaît aussi les notions de *mpanompon'Andriamanitra* « serviteur de Dieu », *fanompoam-pivavahana* « service de la prière », c'est-à-dire le culte, etc., même si la notion d'adoration, moins centrale, y est plus souvent exprimée par l'idée de *mitsaoka* « se prosterner ». Nous retrouverons plus loin une expression chrétienne caractéristique construite sur le radical de *tompo* quand il sera question de l'idolâtrie, qui est le fait de « servir les idoles ».)
- 73 Dans quelques contextes cependant, la traduction Ali Loiffa présente une solution à première vue surprenante, qui permet de rappeler dans la traduction le lien qui existe en arabe entre l'adoration et l'idée de servitude. Dans le verset 41, 14, les Envoyés de Dieu transmettent un avertissement aux peuples antiques des Ad et des Thamoud qui avaient refusé le message : *'allâ ta'budu 'illa l-lâha* « n'adorez que Dieu ». Pour cette injonction, on lit chez INISMA la traduction attendue : *aza manompo afa-tsy Andriamanitra ianareo* « n'adorez (= ne servez) pas sauf Dieu ». Mais chez Ali Loiffa, la traduction du même passage devient : *aza manandevon-tena ianareo afa-tsy amin'i Ndrianahary* « ne vous asservissez-pas vous-mêmes sauf à Dieu ».
- 74 De même, pour 19, 44, *lâ ta'budi l-šaytâna* « n'adore pas le diable », dont le contexte est les remontrances que fait à son père le prophète Ibrâhîm pour le détourner de l'idolâtrie, on a bien chez INISMA la traduction attendue : *aza manompo ny devoly ianao* « n'adore pas (= ne

sers pas) le diable ». Mais en face, Ali Loiffa donne : *aza manandevona tena amin'ny shaitoany ianao* « ne t'asservis pas toi-même au diable » (passage cité plus haut en note).

- 75 Au prix de cette construction réfléchie *manandevona tena* « s'asservir soi-même, ou : s'esclavagiser soi-même », le traducteur parvient à conserver quelque chose de la construction originale de l'arabe. Il est probable que ce parti est inspiré par les commentaires de maîtres de *tafsîr*. Mais on ne le retrouve qu'un petit nombre de fois dans le texte.
- 76 L'adoration, donc, est la relation de l'adorateur à un « maître » ou « seigneur ». Le terme arabe est *rabb*, et il est décliné très souvent avec un possessif, *rabbî* « mon Seigneur », *rabbika* « ton Seigneur », *rabbîhi* « son Seigneur », etc., ou avec un complément, *rabbî l-alamîn* « Seigneur des mondes ». Les traductions courantes emploient le mot malgache *tompo*, formant les expressions *Tompoko*, *Tomponao*, *Tompony* « mon Seigneur, ton Seigneur, son Seigneur », etc., ou *Tompon'izao tontolo izao* « Seigneur du monde »²⁸. Là encore, la traduction Ali Loiffa se distingue, en proposant une solution radicalement différente. Sans doute pour éviter la banalisation d'un terme signifiant « seigneur » (comme en français, le mot malgache *tompoko* signifie « monseigneur, monsieur » et peut s'adresser à peu près à n'importe qui, sans manifester une soumission particulière), il cherche à remotiver l'expression en la remplaçant tout au long du Livre par une forme verbale, *Manaña* « il Possède, celui qui Possède ». Avec cette forme, il construit les expressions *Manaña ahy*, *Manañanao*, *Manaña azy*, littéralement « il me Possède, ou celui qui me Possède », etc., et aussi *Manaña izao tontolo izao* « celui qui Possède le monde entier »²⁹. Le caractère tout spécial de ce terme, réservé à Dieu, est souligné dans l'écriture par le maintien de la notation de la nasale vélaire *ñ*, caractéristique des dialectes, par opposition au malgache standard et au merina de la province d'Antananarivo qui n'ont pas ce phonème. La langue du texte, qui veut d'une manière générale s'aligner sur le standard, a généralement supprimé cette articulation, sauf justement dans quelques mots particuliers qui s'en trouvent ainsi mis en exergue.
- 77 Devant le Maître, tout homme, en tout cas tout croyant, est un serviteur, *'abdan* – le même radical que nous avons vu plus haut appliqué spécialement à l'adoration –, et cela est vrai tout particulièrement des prophètes, que leur haute mission n'a jamais amenés à vouloir s'élever au-dessus de leur condition humaine. Le mot attendu pour exprimer cette idée en malgache est *mpanompo* « serviteur », et c'est en effet celui qui est employé dans la plupart des traductions, ainsi en 4, 172, quand il est question du Messie 'Îsâ (Jésus) ; alors que les chrétiens veulent lui attribuer la position de fils de Dieu, le Coran maintient que : *lan yastankifâ l-masîhu 'an yakûna 'abdan li-l-lâhi* « jamais le Messie n'a dédaigné qu'il est serviteur/esclave de Dieu ». Nous lisons dans la version INISMA : *sanatriavina mihitsy ! raha ilay Mesia no handà ny ho mpanompon'Andriamanitra* « au grand jamais ! si le Messie refusait d'être un serviteur de Dieu ». Certainement pour la même raison d'expressivité qui lui faisait refuser plus haut *Tompo* pour « Seigneur », nous voyons Ali Loiffa chercher pour cette idée aussi un terme plus fort, plus brutal même. C'est *ndevo* « esclave »³⁰. On a donc : *ttsy mahatofoka an'i Mesia ny hoe amin'i Ndrianahary izy ndevo* « cela ne dégoûte pas le Messie, le fait que pour Dieu il est un esclave ».

« Incroyants », « idolâtrie » et « associationnisme »

- 78 Au « serviteur » s'oppose l'incroyant ou infidèle, que le Coran appelle *kâfir*. Le mot a été emprunté anciennement en malgache, *kafiry*, mais il a pris les sens assez éloignés de

« cruel » et aussi « avare, ladre », si bien qu'aucune des traductions écrites ne propose de le garder tel quel.

- 79 La plupart des traducteurs ont la périphrase *tsy mpino* « non croyants », qui rappelle de près le français *incroyants*. Pourtant, avant de désigner les infidèles, le mot a en arabe le sens de « ingrat, incapable de reconnaissance, qui refuse de reconnaître » à la fois au sens de reconnaître les bienfaits et d'accepter la vérité. C'est en pensant à ce sens propre du mot que Hadjy Andriantomanga a proposé, pour la sourate 109, qui porte précisément le titre *al-kâfirîn* « les incroyants », une traduction par *mpaniratsira* [*an'Andriamanitra*], soit, à peu près, « les dénigreur[s] [de Dieu] »³¹. Pour le même passage, Ali Loiffa a traduit : *tsy mpankasitraka* « ceux qui ne reconnaissent pas ».
- 80 Dans un autre verset qui appartient à la première sourate du *Chapitre 'amma*, fréquemment récitée, on a l'exclamation des mécréants, confrontés au châtement que Dieu leur infligera au dernier jour : 78, 40, *yaqûlu l-kâfiru yâ laytanî kuntu turâbâ* « l'infidèle dira : hélas pour moi ! si j'étais poussière ! ». La plupart des traducteurs rendent dans ce texte le nom *kâfir* par *tsy mpino* « incroyant », par exemple : *hitenenan'ny tsy mpino hoe : inay anie aho mba ho nody vovoka ihany !* « c'est pourquoi l'incroyant dira : voilà, puissé-je être redevenu poussière seulement ! » (*Africa Muslims' Agency*). Mais Ali Loiffa propose *mpanitsakitsaka*, littéralement « celui qui foule aux pieds, celui qui méprise », un terme voisin des « dénigreur[s] » de Hadjy Andriantomanga. Et la traduction devient : *hivolana ny mpanitsakitsaka : indrisy ity zaho ! raha mba niverina ho vovoka !* « le mépriseur dira : hélas pour moi ! si je pouvais revenir en poussière ! ».
- 81 Il faut maintenant examiner un terme voisin, celui d'« associateurs ». Notion centrale de la théologie musulmane, le *širk*, rendu en français par « association » ou « associationnisme », se définit comme fait d'associer au seul vrai Dieu d'autres divinités ou puissances. Cette faute est reprochée à des hommes qui prétendent être prêts à admettre *en partie* la prédication musulmane, tout en préservant un espace pour maintenir le culte d'une ou de plusieurs autres divinités ou de forces subalternes dont ils croient pouvoir se faire des médiatrices dans la relation avec Dieu. L'accusation de *širk* peut donc frapper des païens, mais aussi (et surtout) des musulmans prêts au compromis avec le paganisme. Elle frappe aussi les chrétiens, dans la mesure où ils prétendent associer 'Îsâ (Jésus) à la divinité (c'est la doctrine chrétienne de la Trinité). Pour l'islam, 'Îsâ est reconnu comme prophète et messie, mais certainement pas comme personne divine (voir ci-dessus : « jamais le Messie n'a dédaigné d'être « serviteur » ou « esclave » de Dieu »). Ceux qui se rendent coupable de *širk* sont les *mušrikîn*, les « associateurs », catégorie qui recoupe mais ne se confond pas avec celle de *kâfir*, l'incroyant, le négateur, qui refuse le message.
- 82 Comment cette notion est-elle rendue en malgache ? On trouve parfois employée l'expression *mpanompo sampy*, littéralement « serviteurs, adoreurs des idoles »³², terme typique du langage chrétien, où il désigne les païens. Ainsi pour le verset 98, 1, qui juxtapose deux catégories d'opposants « ceux qui ont méprisé, qui ont nié », *al-ladîna kafarû*, et les « associateurs », *al-mušrikîna*, plusieurs traductions rendent ces deux classes d'opposants la première par *ireo tsy mpino* « les non croyants », et la seconde par *ireo mpanompo sampy* « les serviteurs des idoles » (LDUIM, *Africa Muslims' Agency*, *Ahmadiyya*).
- 83 D'autres refusent cette traduction facile mais imprécise, et forgent un terme propre. Chez INISMA, c'est *ireo mpampitambatra an'Andriamanitra amin'ny hafa*, littéralement « ceux qui font joindre, ou : qui font assembler Dieu avec d'autres ». Ali Loiffa construit une

expression *ny mpanome ho namana an'i Ndrianahary*, qui paraît à la limite de l'acceptabilité grammaticale ; elle s'analyse « les donneurs, ceux qui donnent » (*ny mpanome*), « des compagnons » *namana*, « à Dieu » (*an'i Ndrianahary*). Mais elle ajoute une marque de futur, *ho namana* « des futurs-compagnons », marque qui est surprenante et même troublante dans ce contexte. Ce n'est pourtant pas une inadvertance : les noms en malgache sont susceptibles de recevoir la marque du futur, et cette construction (*ho mpampianatra* « futur professeur », etc.) exprime aussi l'intention (« celui qui se destine au professorat, qui vise le professorat »).

- 84 C'est bien le sens que l'expression veut convoyer : ceux qu'on veut associer à Dieu ne sont que de prétendus compagnons, ils ne pourront jamais être réellement des associés à la divinité. L'expression est maintenue dans de nombreux passages, par exemple quand Dieu recommande au prophète de ne jamais se laisser entraîner dans l'associationnisme, 6, 14, *wa lâ takânanna mina l-mušrikîn* « ne sois jamais du nombre des associateurs », ce qui est traduit par : *aza ho isa amin'ny mpanome ho namana velively ianao*, littéralement « ne sois pas du tout au nombre des donneurs de compagnons ». A d'autres endroits, la même traduction essaye une construction avec le radical *ombona* qui donne l'idée de « mise en commun, association, participation » ; on a ainsi, par exemple, dans 2, 221, *aza manambady vehivavy mampiombona Ndrianahary* « n'épouse pas des femmes associatrices », littéralement « qui font associer, font participer Dieu ».
- 85 Le vocable à adopter pour cette notion par définition sans équivalent dans le langage chrétien - puisqu'elle naît en partie d'une polémique avec le christianisme - n'est pas entièrement fixé, mais on trouve dans la prédication orale plusieurs autres propositions expressives, comme *fampikambanana amin'Andriamanitra*, le « fait de faire réunir avec Dieu », sur le radical *kambana* qui donne l'idée de joindre, d'ajuster, ou encore *fampirafesana ny Mpahary amin'ny zavatra hafa*, le « fait de faire rivaliser le Créateur avec quelque chose d'autre », sur le radical *rafy*, qui donne l'idée de rival, en particulier dans le contexte de la polygamie.

Anges, djinns et diables, paradis et enfer

- 86 Pour des notions comme celles d'anges, de diables, de paradis et d'enfer, les traducteurs reprennent en général sans hésitation les mots introduits en malgache par les traductions bibliques et par la prédication chrétienne. Il peut s'agir de termes qui étaient à l'origine des emprunts comme *anjely* « ange », *paradisa* « paradis » (mots qui étaient venus du latin), ou *devoly* « diable » (emprunt à l'anglais), ou des formations malgaches comme *afobe* « enfer », littéralement « grand feu ».
- 87 Pourtant, des mots tirés de l'arabe, pour *malâ'ika(t)* « anges », et pour *şaytân* « diable, démon » ont été de longue date introduits dans le malgache parlé par les musulmans : *malaika* et *şaitoany*, *şetoany*. Ils sont par conséquent disponibles et fréquemment employés dans la prédication orale, en alternance avec les mots empruntés au vocabulaire chrétien. Ali Loiffa emploie, apparemment sans distinction, tantôt *anjely*, tantôt *malaika* au fil du texte, mais il ne donne jamais *devoly*, toujours *şaitoany*³³. Pour « diable », on rencontre aussi *satana*, qui est la forme malgache du *Satan* biblique, mot qui, bien sûr, est relié étymologiquement au *şaytân* du Coran. Mais les puristes seront réticents devant cet emploi, puisque, contrairement à ce qu'on trouve dans le langage chrétien, *şaytân* n'est pas un nom propre (« Satan ») mais un nom commun (« un diable, un démon »)³⁴.

- 88 La même relative indifférence apparaît dans le choix des mots pour « paradis ». *Paradisa* est le plus courant, mais il entre en concurrence (pour traduire le même mot arabe *jannat*) avec *zaridaina* (« jardin », emprunt au français) chez Ali Loiffa, et aussi avec le mot arabe adapté phonétiquement *janaty*. Chez Ahmadiyya, on rencontre *saha* (le mot malgache pour « jardin » dans les traductions bibliques).
- 89 Pour l'enfer, le mot *afobe* est général, traduisant l'arabe *al-nâr* « le feu », et aussi *jahannam* « géhenne ». Chez Ahmadiyya, on trouve dans certains passages le mot du langage chrétien *helo* (originellement un emprunt à l'anglais), en concurrence avec le terme plus commun *afobe*. L'expression caractéristique *'aṣḥābu l-nâri*, littéralement « compagnons du Feu », qui désigne les damnés, est rendue par *olon'ny afobe* « gens de l'enfer » (INISMA) ou *mponin'ny afobe* « habitants de l'enfer » (Ahmadiyya). Ali Loiffa essaye une traduction plus proche et très expressive, *naman'ny afobe* « compagnons, amis, de l'enfer » dans 2, 39. À d'autres endroits, reprenant un mot de la titulature royale sakalava qui désignait les compagnons, les familiers, les leudes du Roi, il écrit *mpiranitsy ny afobe*, expression recherchée qui correspondrait peut-être au français « écuyers de l'enfer, satellites de l'enfer » (dans 2, 81). L'expression parallèle existe pour les élus, *'aṣḥābu l-jannati*, littéralement les « compagnons du Jardin » qui seront *olon'ny paradisa* « gens du paradis » (INISMA), ou *mponina amin'ny Paradisa* « habitants dans le Paradis », *mpiranitsy ny Paradisa* « satellites du Paradis » (Ali Loiffa) (dans 2, 82 ; 7, 44, etc.).
- 90 Une hésitation apparaît souvent pour rendre la notion des djinns, créatures de Dieu invisibles, que la révélation associe souvent aux humains (par exemple en 114, 6, le dernier verset du Livre, *mina l-jinnati wa l-nâs* « parmi les djinns et les humains »). Le mot, introduit dans l'usage malgache musulman de longue date, est en général simplement adapté phonétiquement : *jiny*, parfois écrit *djiny*. Mais les traducteurs ont souvent voulu préciser par une parenthèse explicative, ainsi dans la traduction d'Islamhouse qui donne un mot désignant les fantômes, *angatra*, mot repris aussi chez Africa Muslims' Agency qui ajoute encore un autre terme pour fantôme, *matoatoa*. La traduction de Hadjy Andriantomanga quant à elle avait proposé *vazimba*, un terme qui a plusieurs sens, mais qui, dans ce contexte, se rapporte sans doute aux esprits qui font leur demeure dans les tombeaux abandonnés, selon les croyances de l'Imerina.

Noms propres

- 91 Sans hésitation aussi, les traducteurs reprennent la plupart du temps les versions des noms propres de personnes et de lieux qui sont connues sous une forme malgachisée adoptée par les traductions bibliques. Il suffira d'illustrer ce procédé par un exemple, le passage (87, 18-19) qui fait référence aux « feuilles anciennes » *al-ṣuḥufi l-'ûlâ*, qui sont les « feuilles d'Abraham et de Moïse » *ṣuḥufi 'ibrâhîma wa mûsâ*. On trouve pour ce passage, par exemple :
- *ireo Takelaka teo taloha, Takelakin'i Abrahama sy Mosesy* « ces Pages d'autrefois, Pages d'Abrahama et de Mosesy [= formes bibliques] » (Islamhouse),
 - *ireo horonan-taratasy fahiny, dia ny horonan-taratasy an'i Abrahama sy an'i Mosesy* « ces rouleaux de papier d'autrefois, qui sont les rouleaux de papier d'Abrahama et de Mosesy [= formes bibliques] » (Africa Muslims' Agency) ;
 - *ireo Boky Masina teo aloha izany, dia ny bokin'i Abrahama sy ny an'i Moussa* « c'est-à-dire ces Livres Saints d'autrefois, qui sont les livres d'Abrahama [=forme biblique] et de Moussa [= forme coranique] » (LDUIM) ;

- *ireo takelaka fahiny : ireo takelaka an-dry Ibrahim sy Mosa* « ces pages d'autrefois : les pages d'Ibrahim et de Mosa [= formes coraniques] » (Ali Loiffa).

- 92 Encore ces choix ne paraissent-ils pas intéresser beaucoup les traducteurs³⁵. Ali Loiffa, qui, dans notre exemple, emploie pour les deux noms les formes coraniques, donne aussi à d'autres endroits *Abrahama* au lieu de *Ibrahim*. Cette indifférence est confirmée par la pratique constatée dans les instructions orales, où, souvent, les deux formes sont employées ensemble, par exemple : « *Mosa*, que nous connaissons aussi comme *Mosesy* »...
- 93 Il en va de même pour les noms de lieux, qui peuvent être articulés, apparemment sans que la chose prête beaucoup à conséquence, selon leurs formes biblique ou coranique, ainsi pour le « jardin d'Eden » (9, 72), *janaty Adiny* (où les deux termes sont maintenus de l'arabe, chez Ali Loiffa), ou *zaridainan'i Edena* (où le premier mot est un emprunt au français et le deuxième la forme du malgache biblique, dans INISMA et Ahmadiyya).

La prière, le jeûne et l'aumône

- 94 La prière canonique des cinq heures du jour, une des pratiques fondamentales de l'islam, se nomme (on l'a déjà vu à propos de questions phonétiques) *ṣalât*(t). La notion ne correspond que très approximativement à l'idée de « prière » dans le christianisme : elle ne s'applique qu'à un acte de culte, un rituel strictement défini, et elle ne comprend pas les prières particulières de demande, qui sont désignées par d'autres mots.
- 95 Pour cette raison, les termes malgaches reçus dans la tradition chrétienne pour « prière », qui sont *vavaka* et le dérivé *fivavahana*, ne conviennent pas exactement. Les traducteurs les emploient pourtant, mais en les associant avec d'autres mots qui introduisent une précision, comme *vavaka fanompoana* « prière d'adoration », littéralement « de service » (INISMA), ou *fotoam-pivavahana* « temps, heure de prière » (Ahmadiyya). La première expression insiste sur l'objet de la prière canonique musulmane qui est d'exprimer (par les prosternations) l'adoration continue de la créature pour son Créateur. La seconde se rapporte aux temps de la prière, les cinq heures de l'aube, du midi, de l'après-midi, du couchant et de la nuit. Encore ces précisions ne satisfont-elles pas vraiment les traducteurs, qui ajoutent parfois entre parenthèses le mot arabe, écrivant par exemple *manatanteraka ny vavaka fanompoana (soalat)* « accomplir la prière d'adoration (soalat) » (INISMA), ou bien maintiennent simplement dans le texte le mot arabe, transcrit comme on l'a vu *salat, salaty* (LDUIM, Andriantomanga) ou *soala, soalaty* (Ali Loiffa, *Africa Muslims' Agency*).
- 96 Le verbe même qui exprime l'idée de « s'acquitter de l'obligation » de la prière, *'iqâm* signifie littéralement « élever, dresser ». Il n'est que bien imparfaitement traduit par le verbe *manatanteraka* « accomplir » ; d'autres proposent *manaja* « respecter [une obligation] », ou *maharitra* « persévérer [dans un devoir] », ou encore *mankasitraka* « reconnaître, entériner » (Ahmadiyya). Ali Loiffa préfère une transposition littérale : *manangana ny soala, mampitsangana ny soala* « dresser la prière, faire se dresser la prière » (2, 3 2, 43 ; 108, 2, etc.).
- 97 Le jeûne, autre obligation centrale de la pratique musulmane, s'exprime en malgache par le verbe *mifehy* « se lier, être lié », d'où le nom dérivé *fifehezana* « action de se lier, discipline ». Ces mots s'emploient absolument, mais aussi avec pour complément le nom du mois sacré du jeûne : *mifehy ramadany* « jeûner le ramadan », *fifehezana ramadany* « jeûne du ramadan ». Ce sont les termes qu'emploient les traductions INISMA et Aloï

Loiffa. La traduction Ahmadiyya emprunte le mot du langage chrétien, *mifady hanina*, littéralement « s'interdire la nourriture », qui n'est pas courant chez les musulmans (et pas très exact, puisque la pratique du ramadan ne consiste pas seulement à s'abstenir de la nourriture, mais aussi de la boisson et des relations sexuelles).

- 98 L'aumône est aussi pour l'islam une pratique fondamentale, que le Coran associe souvent à celle de la prière. On distingue généralement l'aumône légale *zakâ(t)*, payée annuellement, et l'aumône ordinaire, occasionnelle *şadaqâ(t)*, bien que cette distinction ne soit pas absolue : les deux relèvent de la même obligation. Ces termes peuvent être adaptés tels quels en malgache, *zaka*, *zakaty* et *sadaka*, associés ou non avec le verbe « donner » *manome* ou le substantif « don » *fanomezana*.
- 99 Mais c'est l'action de faire l'aumône qui donne lieu à des expressions différentes de celles que le malgache a retenu de l'enseignement moral chrétien, dans lequel l'idée d'aumône est généralement liée à celle de pitié : elle s'appelle *fiantrana*, dérivé de *miantra* « compatir ». (Nous avons vu que ce radical est bien repris dans le langage musulman malgache, mais c'est pour exprimer le caractère de Dieu bon, miséricordieux, *be fiantrana* « qui a beaucoup de compassion ».) Pour exprimer l'aumône, le malgache musulman retient une notion toute différente, plus active, qui dérive de l'idée de *mamoaka* « faire sortir », c'est-à-dire « dépenser ». Il ne s'agit pas d'une dépense vue négativement (qui se dirait en malgache *mandany* « épuiser » les biens, les dilapider jusqu'à n'en laisser rien subsister). La « dépense » est au contraire vue ici comme action très positive ; elle correspond à ce qui est exprimé par le mot arabe *nafaqa* « dépenser » pour donner à chacun ce qu'il est en droit d'attendre (l'aumône fournie au pauvre, mais aussi l'entretien du ménage, que doit fournir le mari conscient de ses devoirs).
- 100 L'expression est mobilisée — à côté d'autres tentatives - par Ali Loiffa pour traduire des passages où il est question de « ceux qui font dépense (*yunfiqûna*) leurs biens pour l'agrément de Dieu », *famoahana ny harenany mba ho fitadiavana sitraky amin'i Ndrinahary*, littéralement « action de faire sortir leurs richesses pour la recherche de la reconnaissance de Dieu » (2, 265), ou encore de ceux qui « dépensent (*munfiqûna*) dans la voie de Dieu », nommés en malgache *ny mpamoaka fanomezana* littéralement « les sorteurs, ceux qui font sortir les dons » (3, 17)³⁶.
- 101 On retrouve ces termes dans les instructions orales quand le prédicateur expose par exemple que, d'après les dits du Prophète, pour le croyant, *tokony hanaovana famoahana*, *şadaqa*, *anaovana* aumône, *isan'andro izay nipoiran'ny masoandro izany...* ce qui se traduit littéralement : « il faut faire “sortie”, *şadaqa*, il faut faire aumône, tous les jours où le soleil se lève... ». Le prédicateur continue : *ary izany famoahana izany, matetika ny fahalalantsika ny famohana izany, dia omena an'izay mahantra, omena an'ireo namana izay hoe tsy afa-manotra loatra...* « et cette “sortie”, généralement ce que nous connaissons comme “sortie”, c'est de donner aux pauvres, de donner aux prochains qui comme on dit n'ont guère de moyens... »³⁷.

Virginité et chasteté

- 102 Bien d'autres champs lexicaux mériteraient d'être explorés dans ce vaste corpus que représentent les traductions du Coran, et spécialement tous ceux qui ne se situent pas strictement dans le domaine des doctrines religieuses et des pratiques rituelles, mais qui touchent à l'ensemble de la vie sociale. Programme évidemment hors de portée d'un article exploratoire comme celui-ci. Nous proposons simplement, pour terminer, un

examen des termes concernant les relations sexuelles, en particulier la virginité et la chasteté.

- 103 On sait l'importance de ces questions aussi bien pour le christianisme que pour l'islam, qui partagent la doctrine de la virginité de Maryam (Marie) dans la conception de son fils 'Îsâ (Jésus). On rappellera que dans l'histoire de la traduction du message chrétien, la notion de « vierge » a posé problème. Les premiers traducteurs missionnaires (catholiques) au XVII^e siècle avaient bien relevé des mots qui correspondaient matériellement à la notion, mais ces mots suggéraient des associations négatives, la virginité étant vue comme incapacité ou mauvaise volonté à accomplir les relations sexuelles. La difficulté a paru si grande qu'au XIX^e siècle, les traducteurs (protestants cette fois) n'ont pas trouvé d'autre solution que d'importer en malgache le mot anglais, sous la forme *virjina*, devenue depuis *virjiny*, *virijiny* (Gueunier 1997, 2009).
- 104 La question se pose dans la traduction du Coran quand on arrive au verset 66, 12, *maryama bnata 'imrâna al-lati 'aḥṣanat farjahâ...* dont le mot-à-mot est « Maryam fille de 'Imrân, qui avait préservé son sexe... ». Les traducteurs, s'aidant du vocabulaire disponible, donnent des essais assez différents. Dans INISMA, nous trouvons : *i Maria, zanakavavin'i Imran, izay nitandrina ny mahavirijiny azy* « Marie, fille de Imran, qui avait veillé sur sa virginité », formulation reprenant le terme « biblique », qui est devenu aujourd'hui du malgache commun. Mais la traduction est légèrement biaisée, puisque, comme nous le verrons, l'expression du texte arabe ne s'applique pas nécessairement à une fille vierge, mais à tout être humain capable d'une discipline sexuelle. Dans la traduction Ahmadiyya, on lit : *Maria, zanaka vavin'i 'Imrân, ilay nitandrina ny fahadiovany* « Marie, fille de 'Imrân, celle qui avait veillé sur sa pureté », ce qui introduit aussi quelque chose d'étranger au texte, puisqu'il n'est pas question de la pureté de Maryam (en contexte musulman, la pureté est plutôt une question rituelle), mais de sa foi et de sa dévotion. Comme souvent, c'est la traduction Ali Loiffa qui propose une solution – éloignée ici du mot-à-mot – mais d'un sens plus profond : *i Mariamo zavavy tarika Imràna, izay nitandrina ny mahavehivavy azy* « Mariamo, jeune fille du clan d'Imrana, qui avait veillé sur sa féminité », littéralement sur « ce qui la fait femme »³⁸.
- 105 Il s'agit là sans doute d'une solution traditionnelle chez les commentateurs, puisque nous la retrouvons dans la traduction présentée, dans une émission de télévision, pour la même expression, mais dans un autre verset où elle est appliquée, non plus à la seule Maryam, mais à tous les croyants, dont il est dit que sont « bienheureux... ceux qui préservent leurs sexes (*li-furûjhim ḥâfîẓân*) si ce n'est avec leurs épouses... » (23, 1-6). Cela est rendu en malgache : *sambatra ireo mpino... izay miaro fatratra ny maha olombelona azy, raha tsy amin'ny vadiny...* « bienheureux les croyants... qui gardent solidement leur humanité (= ce qui les fait hommes), si ce n'est avec leurs épouses... ». On voit que l'idée est ici celle de la dignité du sexe humain qui est pour les femmes *maha vehivavy* « ce qui les fait femmes », et pour les croyants en général *maha olombelona* « ce qui les fait humains »³⁹.
- 106 Ce qui montre bien que ces expressions sont délibérément choisies pour leur pertinence dans le contexte, c'est que quand il est question de la virginité non plus comme d'une vertu (en fait, la chasteté), mais comme état objectif d'une jeune fille, toutes les traductions disponibles reviennent sans hésitation à *virijiny* (ainsi 56, 35-36 ; 66, 5).
- 107 Que conclure de cette recherche, qui à ce stade ne peut que rester exploratoire ? Le corpus littéraire nouveau que nous avons commencé à examiner offre des aspects

contrastés. D'un côté, il reste largement dépendant d'une tradition littéraire malgache, fortement marquée par les productions inspirées par le christianisme. C'est même sans doute plus vrai encore que ce que notre étude, fondée principalement sur des documents écrits, ne peut montrer. À entendre les performances orales des prédicateurs musulmans (en particulier à la télévision), nous ne pouvons qu'être frappés par une rhétorique qui rappelle inévitablement à l'auditeur celle de la prédication des églises chrétiennes - mais ils s'en distinguent pourtant formellement par l'insistance avec laquelle ils tiennent à citer toujours imperturbablement leurs textes dans l'original arabe, avant de les traduire et commenter dans la langue de leur public ; cet usage marque leurs productions qui ne peuvent ainsi être confondues avec aucune autre.

- 108 D'un autre côté, le langage que les traducteurs et prédicateurs développent prend son autonomie. Cela ne se manifeste pas dans le domaine des mots et concepts qui peuvent rester communs entre christianisme et islam – nous avons vu que, pour des points relativement superficiels, comme la forme prise par les noms propres, l'attitude générale semble même plutôt être l'indifférence : peu importe qu'on dise *Abrahama* ou *Ibrahim...*, et même pour des points de la plus haute importance comme l'articulation du nom de Dieu, au fond, on admet que *Allah*, *Andriamanitra*, et *Ndrianahary* sont des expressions toutes admissibles. Mais c'est apparent dans les domaines où la doctrine musulmane – pensons au cas de l'associationnisme – ou bien la pratique musulmane – pensons à la prière canonique ou à l'aumône – sont réellement différentes de leurs répondants chrétiens. Alors, on voit se manifester un langage particulier, encore quelque peu fluctuant, il est vrai, dans l'usage des différents traducteurs. Il sera certainement intéressant de suivre le développement de ces tentatives encore nouvelles.

BIBLIOGRAPHIE

Ali Loiffa Halim A., 1980, « Ny toeran'ny Finoana Islamo sy ny fomba amam-panao mosilimo eo amin'ny Tanataran'i Madagasikara », contribution donnée au *Kongresy Nasionaly Voalohany Silamo Malagasy*. Mahajanga, 3-6 avril 1980. 6 p. [« La place de Foi de l'Islam et des coutumes musulmanes dans l'histoire de Madagascar. »]

Beaujard P., 1991-92, « Islamisés et systèmes royaux dans le Sud-Est de Madagascar. Les exemples antemoro et tañala », *Omal'ny Anio*, n° 33-36, pp. 235-286.

Blanchy S., 1995, *Karana et Banians : les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 346 p.

Bouquiaux L., Cloarec-Heiss F. & Thomas J.M.C., 1967, *Initiation à la phonétique. Phonétique articulatoire et phonétique distinctive*, Paris, P.U.F., 252 p.

[Coran. Traductions françaises de référence]

1966 *Le Coran (al-Qor'ân)*. Traduit de l'arabe par Régis Blachère... Paris, Maisonneuve et Larose, 748 p.

1973 *Le Saint Coran*. Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah,... 8^e éd., Ankara, Hilal Yayinlari, LXX-827-852 P.

Dahl O.C.

1992 « Zanahary, Andriananahary, Andriamanitra. Désignation des êtres divins en malgache », dans : G. Condominas (éd.), *Disciplines croisées*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, pp. 99-114.

Ferrand G., 1891-1902, *Les Musulmans à Madagascar et aux Iles Comores*, 3 vol. , Paris, E. Leroux.

Ferrand G., 1936, « Madagascar », *The Encyclopaedia of Islam. A Dictionary of Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples*, E.J. Brill & Luzac (1916-1936), vol. III, pp. 64-75.

Gueunier N.J., 1993, « “Hé, toi la mort, viens ! — Et Dieu tuera la mort...” Une prédication en malgache dans un pèlerinage musulman dans le nord de Madagascar », dans Editor Øyvind Dahl (éd.), *Language. A Doorway between Human Cultures. Tributes to Dr. Otto Chr. Dahl on his ninetieth birthday*, Oslo, Novus Ferlag, pp. 74-102.

Ferrand G., 1994, *Les Chemins de l’Islam à Madagascar*, Paris, L’Harmattan, 192 p.

Ferrand G., 1997, « Le Catéchisme de Flacourt comme témoin des relations linguistiques dans le Sud-Est de Madagascar au milieu du XVII^e siècle », *Etudes Océan Indien*, n° 23-24, pp. 67-147.

Ferrand G., 2004, « Expressions bibliques en malgache parlé contemporain », dans : N. Rossi-Gensane (éd.), *Mélanges en l’honneur de Nicole Gueunier*, Tours, Université François Rabelais, pp. 273-298.

Ferrand G., 2009, « Les traductions de la Bible et l’évolution du malgache contemporain », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 147, pp. 81-103.

Gueunier N.J. & Raharinjanahary S., 2009, « Plantes de la Bible en malgache et plantes “bibliques” dans la culture malgache. Directions de recherche à partir de quelques exemples », *Etudes Océan Indien*, n° 42-43, pp. 349-369.

Lacunza Balda J., 1991, « Tendances de la littérature islamique en swahili », dans : F. Le Guennec-Copens & P. Caplan (dir.), *Le Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, CREDU/Karthala, pp. 19-38.

Larson P.M., 2009, *Ocean of Letters: Language and Creolization in an Indian Ocean Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, xx-378 p.

Le Gros, 1984, *Présentation d’un manuscrit arabico-malgache de prescriptions médicales et magiques*, mémoire de maîtrise, lettres malgaches, Tuléar, 192 p.

Mohamed S.A., 2008, *La Traduction et le Commentaire du Coran en comorien. Etude linguistique et culturelle*, thèse, 2 vol. , Université Paris-III, 242-479 p.

Mohamed S.A., 2009, « Note sur les plantes du Coran en comorien », *Études océan Indien*, n° 42-43, p. 371-379.

Raison-Jourde F., 1977, « L’échange inégal de la langue. La pénétration des techniques linguistiques dans une civilisation de l’oral (Imerina, début du XIX^e siècle) », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 32-4, pp. 639-669.

Raison-Jourde F., 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d’une identité chrétienne et construction de l’État (1780-1880)*, Paris, Karthala, 840 p.

Randrianja S. & Ellis S., 2009, *Madagascar. A Short History*, London, Hurst & Co., viii-316 p.

Rombaka J.P., 1970, *Fomban-drazana Antemoro*, Fianarantsoa, Ambozontany, 121 p. [« Coutumes ancestrales antemoro. »]

Sacleux C., 1939, *Dictionnaire swahili-français*, Paris, Institut d'ethnologie, 1114 p.

Sanneh L.O., 1989, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, New York, Orbis Book, XIV-255 p.

Sanneh L.O., 1993, *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process: the African Dimension*, London, Marshall Pickering, 286 p.

ANNEXES

Corpus

Traductions malgaches du Coran, limitées au dernier chapitre ('amma)

[trad. hadjy sulaiman andriantomanga, vers 1968]

Ny Kor'any. Laharana faha-30. Le Coran 30^{ème} partie, Antananarivo, Institut islamique de Madagascar, s.d., [4]-24-24 p. [Indications de l'avant-propos : traducteur pour le texte en malgache Cheikh Andriantomanga F.A. Hady Sulaiman. Ayant secondé dans la traduction : Cheikh Zakirhousen Nourmamod.] Version abrégée : *Ny Kor'any 13 Sorats*. Nosoratan'i Andriantomanga F.A. Sulmaman, Tananarive, Fikambanana Koltoralny ny Malagasy Silamo, s.d., 12 p. [« Le Coran. 13 sourates ». Textes arabe et malgache.]

[Trad. Islamhouse, 2007]

Al-Fatiha sy Joz Amma ary dikan-teniny amin'ny teny Malagasy. Fandikan-teny nataony Sheik Abousoary Saïd Arsene, Madina, Orintranon'ny Mpanjaka Fahd mpanonta Boky Masina Koroany, 1428 h [= 2007 EC], 24-24 p. [« La Fatiha et le Chapitre Amma, et leur traduction en langue malgache. Trad. Sheik Abousoary Saïd Arsene ». Textes arabe et malgache.] Diffusé en ligne par Islamhouse, Ministère des Affaires religieuses, Riyadh, Arabie Saoudite : www.islamhouse.com/p/408701

[Trad. Lduim, vers 2010]

Ny Kor'any Masina. Ny Fizarana faha 30. Le Saint Coran. Amin'ny teny malagasy. Traduction du 30^{ème} chapitre en langue malgache. Antananarivo, LDUIM (Ligue des diplômés des universités islamiques à Madagascar), s.d., 47 p. [trad. Rakotoarivony Hajanirina (Djaafar).]

[Trad. Africa Muslims' Agency, vers 2010]

Ny Koro'any Masina. Andrana amin'ny fandikana ny Koro'any Masina ilay tsy manam-paharoa. Fizarana faha-30. Nadikan'ny Africa Muslims' Agency, Sampana Madagasikara, s.d., 34 p.

[« Le Saint Coran. Essai de traduction du Saint Coran inimitable. 30^e section. ». Texte malgache seulement.]

Traductions malgaches du Coran. Texte complet

[Trad. Ali Loiffa Halim Abdallah]

Ny Koran Masina. Nadikan'i Ali Loiffa Halim Abdallah, Imamo Masikitry Shadholy Ambovoalana, Mahajanga, s.d. [années 1980], 805 p. dactyl. [« Le Saint Coran ». Texte malgache disposé face à face avec un texte arabe imprimé.]

[Trad. Institut Islamique de Madagascar, Inisma]

Ny Kor'any Masina, Antananarivo, INISMA, 2008. 604-604 p. (World Federation of Khoja Shia Ithna-Asheri Muslim Communities.) [« Le Saint Coran ». Texte arabe et français.]
Accessible aussi en ligne : <http://www.radiorvs.com/productions.php>

[Trad. Association Musulmane Ahmadiyya de Madagascar]

Ny Kor'any masina amin'ny teny arabo sy ny dikany amin'ny teny malagasy. Nahely teo ambany fitarihan'ny Hadrat Mirza Masroor Ahmad, Ilay mpandimby faha-dimy tao aorian'ny Mesia, Nampanantenaina sady Filoha faran-tampony mitarika ny Fikambanana Ahmadiyya Manerana izao tontolo izao. Islamabad, Tilford (United Kingdom), Islam International Publications Ltd, 2008. [13]-1016 p. [« Le Saint Coran en langue arabe et sa traduction en langue malgache. Diffusé sous la direction de Ḥaḍrat Mirzā Masroor Aḥmad, le cinquième successeur du Messie Promis, et Dirigeant suprême de l'Association mondiale Ahmadiyya ». Texte arabe et malgache.]

Enregistrements de son et d'image

- Enregistrements de séances de *tafsir* données par Fondy El Had, Oustadh EL HAD BEN ALI MOUHAMAD COMBO (TCHEPE)
 - *Tafsir Sourat Ya Sin*, Majunga, Product Dj Fahari, s.d., DVD, 65 min.
 - *Tafsir Sourat Moulk*, Majunga, Product Dj Fahari, s.d., DVD, 61 min.
- Enregistrements d'émissions religieuses musulmanes à la radio nationale
Feon'ny Silamo, Fandaharana izay karakarain'ny Fikambanana Silamo Malagasy eto amin'ny Radiom-Pirenena Malagasy, 26 avril 2012, 21 min. ; 3 mai 2012, 28 min.
- Enregistrements d'émissions religieuses musulmanes à la télévision nationale
Al-Misbaah, émission patronnée par une série d'associations et organisations, dont le Comité de gestion de la mosquée des 67 ha Centre-ouest. Emissions (env. 15 min) des mois d'avril à août 2012.

NOTES

1. Sur ces questions on trouvera références et discussions notamment dans Raison-Jourde 1977, 1991 ; Gueunier 2009. Larson 2009 montre comment - loin de n'être que « la forme

écrite du parler merina » comme le voulait la tradition des malgachisants européens - le malgache de l'écrit a pu servir dès le XIX^e siècle (et bien sûr plus encore à l'époque coloniale) de langue commune, constituant le socle d'un « proto-nationalisme malgache ».

2. Dans le domaine littéraire, on doit mentionner à ce titre bien sûr Rabearivelo (son travail de passeur de poésie aussi bien du malgache au français que du français au malgache vient d'être rappelé par la parution de ses *Oeuvres complètes*, CNRS, 2010-212, 2 vol.), ou Dox, traducteur de théâtre, et plus récemment Esther Randriamamonjy pour le roman.

3. Par « impact » ces auteurs entendent le moment où l'archéologie peut saisir la présence d'habitants permanents pratiquant la religion ; ils insistent aussi sur le fait que des traits (linguistiques) transmis par l'islam ont pu être introduits dans la culture malgache bien avant cette période (pp. 13, 28, 46).

4. Ferrand s'abrite derrière l'opinion du grand arabisant Goldziher pour déclarer que, dans ces manuscrits, la signification et les idées fondamentales de l'islam sont « *most gravely misunderstood* » (c'est dans l'article « Madagascar », dans l'*Encyclopaedia of Islam*, 1936, p. 70). On se souviendra que Ferrand ne croyait pas que les Malgaches puissent se convertir sérieusement à l'islam (ni d'ailleurs au christianisme) ; selon lui, les « superstitions inhérentes à la vie malgache... enfantines, bizarres, barbares quelquefois » excluaient toute adhésion autre que superficielle à une religion nouvelle (1902 : III, 73). On pourra juger si l'histoire religieuse du pays depuis un siècle n'a pas démenti les vues prospectives de l'érudit.

5. Cela fait contraste avec la situation dans l'Afrique de l'Est voisine, où les premières traductions en swahili apparaissent dès le milieu du XX^e siècle (Lacunza Balda 1991). Mais aux Comores, les entreprises de traduction sont aussi toutes récentes (Mohamed Said Assoumani 2008).

6. Le terme « islamisés » remonte à Ferrand. Détails dans Gueunier 1994, pp. 36-37.

7. Parmi les projets évoqués à ce congrès figurait explicitement l'idée d'imprimer des livres religieux avec traduction malgache : on citait le manuel classique de rituel des écoles coraniques, connu sous le surnom de *Babu* (« Chapitre »), des livres élémentaires de *fiqh* (doctrine et jurisprudence ; un fascicule de ce genre a été effectivement publié à Mahajanga peu après), et - projet présenté comme très désirable mais plus lointain - un Coran avec traduction (Ali Loiffa Halim 1980).

8. C'est la raison pour laquelle certaines traductions en diverses langues ne portent pas sur la page de titre le mot *Traduction*, mais le remplacent par une expression comme *Explication du sens*, ou *Interprétation du sens*.

9. Ainsi, s'il est inexact que l'islam interdise de traduire la révélation, il n'en reste pas moins que la fonction de la traduction est profondément différente dans l'islam de ce qu'elle est dans le christianisme. On a pu dire même que c'est une des principales différences, peut-être la *différence* entre ces deux religions. Pour l'historien et théologien catholique Lamin Sanneh, le christianisme est la religion de la traduction : son fondateur Jésus a prêché en araméen, mais les disciples n'ont pas transmis le message dans sa langue originale, les textes des évangiles ont été écrits dans une langue de traduction, le grec. Ainsi, le message chrétien n'a à proprement parler pas de texte original, il est par nature traduit, et donc destiné à être sans cesse retraduit, reformulé dans les cultures

diverses des peuples qui le reçoivent. Rien de tel dans l'islam, pour lequel au contraire le texte original, directement révélé par Dieu, est irremplaçable (Sanneh 1989, 1993).

10. Le Gros 1984, pp. 14-16 (description du rituel et texte), et Le Gros, communication personnelle. Données analogues chez d'autres ethnologues comme Rombaka (1970 : 5, cité par Le Gros) et Beaujard (1991-1992 : 255).

11. *Kibushi* (en orthographe malgache *kibošy*) est le mot pour « malgache » en dialecte malgache de Mayotte. *Shibushi* est la forme correspondante en shimaore.

12. Bien entendu, c'est le même terme qui, sortant de son contexte sacré dans une autre direction, est aussi l'étymologie des mots malgaches *tafasiry* « causerie » (parlers du centre) et *tapasiry* « conte » (parlers du sud-ouest).

13. *Tafsîr* sur trois versets de la sourate Yâ Sîn (36, 59-61) par le maître El Had, instructions diffusées sur DVD.

Pour montrer déjà la différence entre ce type de productions et une traduction suivie, nous donnons ici le même passage dans la version malgache par Ali Loiffa (1980), que nous retraduisons en français :

Et éloignez-vous donc vous, aujourd'hui, vous qui êtes coupables ; ne nous sommes-nous pas donné parole avec vous, ô enfants d'Adam, pour que vous ne vous asservissiez pas vous-même au diable ? car celui-ci est pour vous un ennemi évident !

Dia miataha re ianareo, anio, ry manam-pahadisoana ; tsy nifanome teny aminareo ve izahay, ry anaka Adama, fa aza manandevo tena amin'i shaitoany ? izy io re aminareo dia fahavalo miharihary !

Plusieurs des expressions de ce passage donneront lieu à une discussion plus bas.

14. Mot-à-mot français construit (comme partout dans la suite de cet article) à l'aide de deux traductions considérées par les spécialistes comme très littérales (Hamidullah et Blachère).

15. Sur cette problématique du passage de la traduction-commentaire produite oralement à une traduction écrite suivie voir la discussion détaillée de Mohamed Said Assoumani (2008 : I, 16-63). Les arguments concernent le contexte comorien, mais ils sont transposables à la situation des communautés musulmanes malgaches. Un groupe d'intellectuels comoriens a tenté de partir du *tafsîr* du Coran diffusé en feuillets à la radio par un maître réputé (le grand mufti Said Mohamed Abdourahmane) pour publier une traduction complète. Face aux difficultés rencontrées, le projet a dû être reporté.

16. Pour les besoins de la récitation rituelle, le texte du Coran est divisé en trente sections, de longueurs égales. La trentième et dernière comprend les sourates 78 à 114. Ce sont les sourates les plus brèves, et aussi, avec la première sourate, *al-Fâtiha* « le Prologue », celles qui sont les plus souvent récitées, et les premières enseignées aux enfants dans l'instruction traditionnelle. On comprend donc que, dans l'ordre d'urgence d'un programme traduction du Livre, ce soit cette partie qui soit éditée d'abord. Le titre '*amma* est simplement le premier mot de la section.

17. Leur diffusion - comme celle des fascicules dont il vient d'être question - reste modeste : on ne les trouve pas dans les librairies (d'ailleurs peu nombreuses), mais seulement chez les associations qui les publient.

18. Détails dans Gueunier 1994 : 65-71. Sur les communautés Karana, et en particulier la communauté Khodja (ou Kojia Shia Ithna Asheri), v. Blanchy 1995.

19. On trouve les détails sur cette polémique dans Lacunza Balda 1991 : 28.

20. La numérotation des versets dans cette édition étant différente, le texte cité s'y trouve sous 33, 41. Cette différence de numérotation est la même pour tous les passages cités dans la traduction Ahmadiyya.

21. On sait que le mot « accent » employé dans le langage courant, dans des expressions comme « avoir un accent », « un accent étranger », etc., ne correspond à aucune délimitation linguistique précise, ce qui n'empêche pas « l'accent » d'être une distinction sociologiquement très pertinente. C'est la manière de parler des *autres*, elle permet de repérer la différence.

Généralement, cela est perçu intuitivement, le contenu objectif de « l'accent » n'est pas analysé. Les différences peuvent porter sur des faits très variés : présence de phonèmes exotiques, ou, plus souvent, absence de distinction entre des phonèmes familiers (« ils ne distinguent pas *p* et *b*... »), mais aussi faits de prosodie comme les contrastes d'intensité, de longueur, de hauteur tonale entre les syllabes, les profils mélodiques (« intonation ») des phrases.

22. Cette distinction touche les trois voyelles de l'arabe. Dans les translittérations usuelles en caractères latins, on note les brèves *a*, *i*, *u*, et les longues *ā* ou *â*, *ī* ou *î*, *ū* ou *û* (en transcription phonétique [a:], [i:], [u:]).

23. Ce sont tous des consonnes. En voici la liste (avec d'abord la convention usuelle de translittération en caractères latins, et ensuite la lettre correspondante de l'alphabet arabe, et une transcription phonétique) :

- des dentales fricatives *t* ث [θ] et *d* ذ [ð], à distinguer de *t* et *d* connus en malgache ;
- des vélaires fricative *k* ك [x] et *g* غ [ɣ], à distinguer du *k* et du *g* du malgache ;
- des chuintantes, l'une affriquée *j* ج [dʒ], l'autre fricative *š* ش [ʃ], à distinguer des *j* [dz] et *s* [s] du malgache ;
- une occlusive uvulaire *q* ق [q], à distinguer du *k* du malgache ;
- une occlusive glottale ' ء [ʔ], sans équivalent en malgache, sauf dans les dialectes du sud ;
- des fricatives pharyngale, l'une sourde *ħ* ح [ħ], à distinguer de *h*, l'autre sonore ' ع [ʕ], sans équivalent en malgache ;
- et enfin, toute une série de consonnes « emphatiques », c'est-à-dire produites avec un recul de la racine de la langue vers le pharynx ; ce sont *ṣ* ص [sɒ], *ṭ* ط [tɒ], *ḍ* ض [dɒ], *ẓ* ظ [zɒ], auxquelles il faut ajouter des réalisations emphatiques de *r* ر [rɒ] et *l* ل [lɒ]. (Descriptions et notations phonétiques d'après Bouquiaux *et al.* 1967.)

24. Par exemple, dans la thèse de Mohamed Said Assoumani (2008 : II, 216) : *Omwezi wa ramadhwani ikao n'fo yasisiwa oharimuo ekuru'ani* « C'est pendant le mois de ramadan que Nous avons fait descendre le Coran », *tafsîr* sur 2, 185.

25. Ce sont des approximations, parce qu'il s'agit alors d'articulations vélarisées et non plus pharyngalisées.

26. La question de la signification et de l'étymologie des noms divins a été un sujet classique de l'érudition malgachisante, sujet marqué par de longues polémiques entre spécialistes de formation cléricale et savants rationalistes suspicieux devant le fait religieux. Une bonne synthèse (par un linguiste qui était aussi missionnaire protestant) est l'article de Dahl (1992).

27. Quand le nom de Dieu est prononcé en arabe, il est régulièrement suivi dans le discours pieux de l'eulogie *subhânahu wa ta'âla* « glorifié soit-il, et exalté ». L'eulogie

n'apparaît pas dans les traductions (puisqu'on ne doit rien ajouter au texte). Elle est rarement traduite en malgache.

28. Qui met en jeu une expression popularisée par la Bible, et devenue courante en malgache contemporain où l'idée de « monde entier » est exprimée par un syntagme démonstratif, mot-à-mot « cette totalité (*tontolo*)-là ».

29. Cette expression est-elle inspirée par le titre réservé au roi dans le parler des Antankaraña de l'extrême nord de Madagascar : *Andriaña manaña ahy*, littéralement « Prince qui me possède » ? Ce n'est pas impossible, le traducteur étant bien au courant des expressions coutumières traditionnelles, dont quelques-unes transparaissent çà et là dans son texte. Pour que ce rapprochement soit accepté, il faudrait, au moins, que sa signification traditionnelle de soumission à une autorité souveraine sans rival soit détachée des associations « païennes » qui, du point de vue musulman, entachent le culte des personnes royales.

30. Forme du dialecte sakalava pour le mot qui est en malgache standard et en merina *andevo* ; certainement, ici encore, le recours à une forme marquée comme régionale répond à un besoin de marquer plus énergiquement le sens.

31. Voir plus haut, fig. 1 et 2, les fac-similés des traductions de ce texte chez Andriantomanga et Iduim.

32. On sait que les *sampy* étaient en Imerina, avant la christianisation, des talismans vénérés, en particulier ceux qui assuraient la protection du Roi. La prédication chrétienne a fait du mot la traduction malgache d'« idole », et c'est le seul sens qu'il a gardé dans la langue moderne.

33. Les graphies *sh* et *ê* sont équivalentes, représentant la chuintante [ʃ].

34. On sait que dans le Coran, le nom propre de l'Adversaire est 'Iblîs.

35. À la différence de ce qui se passe avec les traductions de la Bible, où la question de l'adaptation des noms propres est un sujet de discussion permanent (Gueunier 2009 : 93).

36. Les expressions correspondantes existent aussi en swahili, *kutoa sadaka*, et en comorien, *utoa swadaka* « donner une aumône », littéralement « faire sortir une aumône ».

37. Entendu dans l'émission de radio *Feon'ny Silamo*, 2 mai 2012. On note que, pour se faire bien entendre, le prédicateur double le mot malgache par ses équivalents en arabe et en français. Signe que le terme reste sans doute particulier au milieu musulman.

38. On remarque aussi que cette version évite le mot-à-mot « fille de 'Imrân », au profit d'une formulation qui fait de 'Imrân non le propre père de Maryam, mais le fondateur du « clan » (en malgache *tarika*) d'où elle descendait. Le traducteur suit ici des commentaires classiques, qui donnent en effet cette interprétation.

39. Pour ce passage d'ailleurs, Ali Loiffa - qui ne s'embarrasse pas toujours de garder partout la même traduction pour les mêmes termes - avait quant à lui choisi une traduction mot-à-mot : *ireo izay mamefy ny taovam-piraisany*, littéralement « ceux qui mettent une barrière, une fortification à leurs organes sexuels ». La version INISMA avait une lourde périphrase : *izay... miaro ny taovam-pananahany amin'ny firaisana [voarara]* « ceux qui... gardent leurs organes reproducteurs des unions [interdites] ».

RÉSUMÉS

C'est seulement récemment (depuis les années 1980 et surtout 2000) qu'ont commencé à paraître des traductions en malgache du Coran, donc très tard par rapport à ce qu'on peut observer dans d'autres langues, en particulier, dans la même région du monde que Madagascar, le swahili. Mais, depuis, on constate une véritable floraison : deux traductions complètes imprimées, une troisième encore inédite, et quatre traductions partielles (de la 30^e section du Livre, celle dont les textes sont très souvent récités). L'article situe cette production nouvelle, tentant d'éclairer les raisons de son apparition si rapide, et rappelant les rapports particuliers qui relient dans l'islam la traduction proprement dite à la tradition du commentaire. Ce corpus écrit est sommairement comparé à quelques exemples de productions orales : prédications sur le Coran en malgache. On examine ensuite les traits particuliers qu'acquiert la langue quand elle est employée pour ces traductions : traits phonétiques qui se ramènent à quelques transferts provenant de la phonologie de l'arabe, et surtout choix lexicaux. Dans ce domaine, les traducteurs malgaches ont nécessairement été influencés par le vocabulaire qui a été développé depuis bientôt deux siècles pour la traduction de la Bible et la prédication chrétienne, et qui est largement intégré aujourd'hui dans la langue malgache commune. Pour certaines notions, ce lexique « christianisé » a été facilement repris. Dans d'autres cas – lorsqu'il s'agissait de domaines où la doctrine et les pratiques de l'islam se distinguent de celles du christianisme et même s'y opposent –, cette adaptation n'était pas possible et les traducteurs ont dû trouver des solutions originales. Il s'agit donc d'un nouvel élargissement, modeste encore, du corpus littéraire en malgache moderne. En le signalant, les auteurs espèrent susciter des travaux plus approfondis des étudiants et chercheurs.

Only recently (since the 1980's and above all the year 2000) have translations of the Qur'an into Malgasy begun to appear, so very much after those in other languages, in the same region of the world as Madagascar, in Swahili. But since then a positive blossoming has come about: two complete printed translations, a third still unpublished and four partial translations (of the 30th section of the Book, the one most often recited). This article situates this new production, trying to shed light on the reasons for its rapid appearance and recalls the special relationship that, in Islam, links the translation itself to the tradition of the commentary. This written corpus is briefly compared to some examples of oral production: preaching on the Qur'an in Malgasy. The particular features that the language acquires are then examined as it is used for these translations: phonetic traits which consist essentially in some transfers deriving from the phonology of Arabic, and above all lexical choices. In this field, the Malgasy translators have necessarily been influenced by the vocabulary developed over almost two centuries for the translation of the Bible and Christian preaching and which has been widely integrated into common Malgasy language. For certain notions this "Christianised" lexis has been easily re-used. In other cases, when we have fields in which the doctrine and customs of Islam are different from those of Christianity or are even opposed, this adaptation was not possible and the translators had to find original solutions. We find therefore a new extension, modest as yet, of the literary corpus in modern Malagasy. By highlighting this, the authors hope to give rise to the production of more detailed studies by students and researchers.

INDEX

Mots-clés : islam à Madagascar, Silamo, traduction du Coran, malgache littéraire

Keywords : Islam in Madagascar, Translation of the Qur'an, Literary Malagasy

AUTEURS

NOËL J. GUEUNIER

Ancien enseignant aux universités de Toliara, Madagascar, et de Strasbourg, France

NAZIR MORCID AHMAD

Étudiant à l'Inalco, Paris